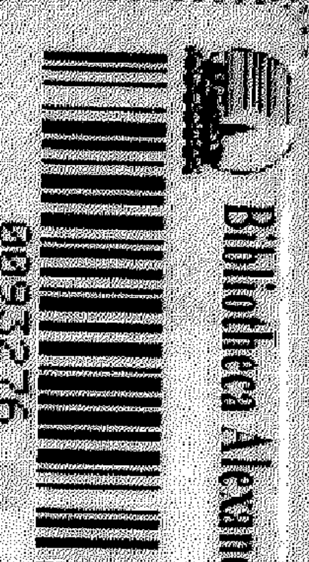
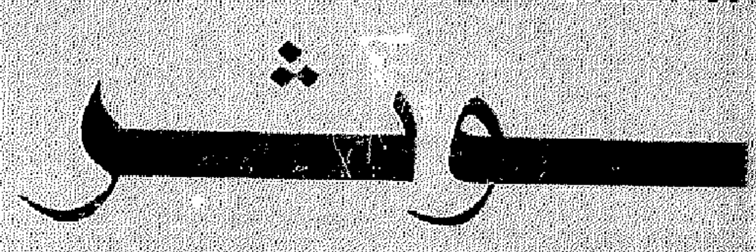


سلسلة أعلام الفكر العالمي







لوثر

وبالد سوس

ترجمة المحامي حسيب نمر

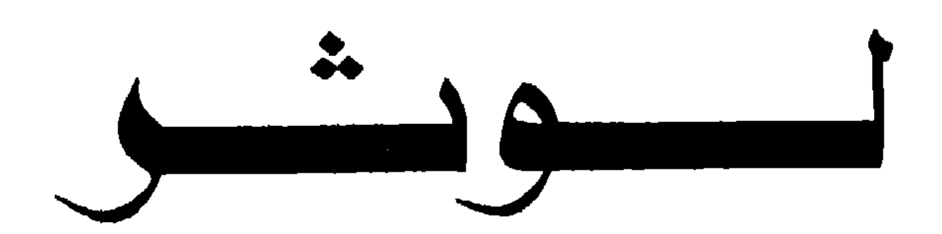
لــــوثــر

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت [illegible]
برقياً موكيالي بيروت - ص. ب [illegible] بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨١

سلسلة اعلام الفكر العالمي



تأليف: تيوبالد سوس

ترجمة: المحامي حسيب نمر

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/ ٨٠٧٩٠٠
برقياً - موكيالي - بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

« تنبيه »

ليسمح لي ببعض كلمات من الاعتذار عن الكتاب الذي أقدمه هنا ، فهو يعالج الفكر الفلسفي للوثر ، لكنه يترك جانباً اقساماً مهمة منه ، وخاصة كل ما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية تقريباً ، وهو يتركز على الصفة العامة لفكر هذا المؤلف الفلسفي ، مأخوذاً في مجمله . وبما أن هذه المسألة أبعد ما تكون عن الحل في الوقت الحاضر ، فقد كان لزاماً عليَّ أن أقدم موضوعاً شخصياً ، ولكي يكون على شيء من الجدية كان لزاماً عليّ أن اترك بعض المجال للمناقشة .

في أكثر الأحيان ينطلق المؤلفون الذين يعالجون المظاهر الفلسفية لفكر لوثر ، في تقديرهم لهذا الفكر من اهتماماتهم الشخصية . فلدى « أريك سيبرغ » (Erich Seeberg) ، تظهر روح المضاربة الهيغلية من خلال الروح ـ القدس لدى لوثر ، ويصبح ذلك غير محتمل لدى تلميذه : « فرانز . هيلد براندت » (Franz Hilde Brandt)[1] . ويركز « جان بواسيه » (Jean Boisset) ، على افكار الفلسفة الدينية الراهنة ، ويبحث فيها عن منفذ للروحية اللوثرية . ويجد آخرون في الاصلاح البروتستانتي ، اجزاء مستمدة من لاهوت « كارل بارث » (Karl Barth) . في كل من تلك المحاولات شيء جدير بالاعتبار ، إلا أننا لا نستطيع عن طريق تلك

---

(١) ف . هيلد براندت Est, Das lutherische prinzip gottingen, 1931

الوسائل الشخصانية تفهم الحركة الحية لفكر لوثر ، ولا وضعه في مكانه الصحيح داخل تاريخ الفكر الغربي .

الافتراض المسبق لذكاء حقيقي لدى لوثر ، وفي لاهوته ، وفي فلسفته ، ينطلق من تفهم الفكر في القرون الوسطى ، ولهذا السبب ، فإن لأعمال « جيلسون » (Gilson) دوراً في عرضي هذا ، وبعد « جيلسون » ، نجد ان « فينيوز (Vignause) المستند اليه وهو اختصاصي من القرون المتوسطة المتأخرة ، لا بد ملتقٍ مع لوثر ، ومن هنا كتاب اساسي بالنسبة الى موضوعي عنوانه : « لوثره المعلق على الأحكام » (Son Luther Commentateur des Sentences). يأتي بعد ذلك بحث الأسوجي « هاغلوند » (Hagglund) ، وفيه يتوضح للمرة الأولى مظهر مهم من فكر لوثر الفلسفي : عنيت به : « اوكامية لوثر »[1] . . . اما بحثي انا فموضعه بعد « هاغلوند » وقد اخذت عنه تصميم المقارنة بين « لوثر » و « اوكام » ، وأضفت فكرة المطابقة . ثم اني اطرح مسألة افلاطونية لوثر ، ومسائل اخرى تنبثق مما وراءها . وآمل أن اكون قد قمت بعمل مفيد في تصرفي هذا ، وألاّ أكون قد تجاوزت قواعد هذه المجموعة الفلسفية .

---

(١) نسبة الى غليوم دوكام ، وهو فرنسيسكاني انكليزي ولد في اوكهام ـ انكلترا (١٢٧٠ ـ ١٣٤٧) وهو احد امجاد الفلسفة الرواقية. دافع عن الاسمية ، وأول المبشرين بالواقعية ، وقد كني : بالدكتور الذي لا يغلب .

« المعرّب » .

حيـــاة لوثـــــر

لن نسرد هنا القصة الكاملة لحياة « مارتين لوثر » فالمؤرخون الحديثون الذي اخذنا بعض معلوماتهم في موجزنا التاريخي هذا ، عديدون جداً الى حد يدعو الى الدهشة ، إلا أن البحاثة الأكفياء في هذا المجال يعتبرون ان مسألة تاريخ حياة لوثر واقعة في الوقت الراهن في أزمة ، اذ لم ينته بعد درس المصادر المتعددة لفكر لوثر الشاب المكتشفة والمنشورة منذ مطلع عصرنا هذا ، ومن الصعب إقامة توازن صحيح بين لوثر الشاب ، الثوري في حياة الكنيسة ، واللاهوت ، ومجتمع عصره من جهة ، وسنواته الخمس والعشرين الاخيرة التي قضاها بكاملها في خدمة تأسيس كنيسة جديدة وتوطيد اركانها ، من جهة اخرى . وان اهتمامات الباحثين والكتاب الذين وجدوا انفسهم أمام هذا الحدث غير العادي المكون من شخصية هذا المؤلف وأعماله ، مختلفة ومتنوعة ، كما أن الاهتمامات الشخصية لكل منهم في مادة الدين ، واللاهوت ، والفلسفة الخ . . . تنعكس في اعماله بالذات . تجاه هذا الوضع ، فضلنا الاكتفاء ببحث عدد قليل من القضايا المتعلقة بتاريخ الحياة ، اخترناها بالاستناد الى مسيرة فكر لوثر الفلسفي ، ومن ثم التعبير عن وجهة نظرنا تجاه موضوع الاختلافات العلمية التي لا تزال تلك القضايا هدفاً لها . ونعتقد أننا نكون بذلك قد هيأنا عرض الفكر الفلسفي للمصلح وبررناه .

ونشير اولاً الى ان شاهد تلك الفترة من الـدروس في كلية « ايرفورت » (Erfurt) للفنون ، كان صديق عهد الشباب ، ويدعى « كورتوس روبيانوس » (Cortus Robianus) وكان « إنسانياً » معروفاً ، كتب له سنة ١٥٢٠ : « أيها العزيز مارتين ، والصديق المبجل والعزيز جداً ، شيئان يحفظان فيَّ حباً لك لا ينفصم : أولاً ـ اننا في عهد الشباب خصصنا جهودنا للفنون النبيلة في « ايرفورت » في علاقة من الصداقة الوثيقة ، وفي سن تضع الأسس الصلبة للصداقة بين اشخاص يخضعون لاهتمامات متشابهة ، ثانياً : ثم لأنك في نظرنا مدافع مميز عن الايمان الحقيقي ، وانك تحميه بترس من الكتب بقدر ما يحاول آخرون هدمه بسبب « الشهية للربح » .

وكتب في مكان آخر : « لقد كنت في مجموعتنا ، بالسكن والطعام ، موسيقياً وفيلسوفاًمتبحراً »[1].تلك كانت عناصر حياة لوثر ، قبل أن تصيبه الدعوة الدينية واللاهوت : الدروس النبيلة ، الصداقة ، الموسيقى ، الفلسفة . ونشير الى أن الفلسفة كانت تحتل فيها مركزاً مهماً . كما من المعروف من جهة اخرى ، ان الطالب مارتين كان متبارياً متفوقاً في المباريات الجامعية ، وبقي كذلك طول حياته ، والعمل الذي أوصله الى ان يصبح احد الشخصيات الرئيسة في اوروبا القرن السادس عشر كان نشره خمسة وتسعين موضوعاً « عن فضيلة المغفرات » سنة ١٥١٧ ، وهي عبارة عن سلسلة مواضيع حول مساجلة اكاديمية .

ويعود سبب دخول لوثر الى صفوف رجال الدين ، في سنته الثانية

---

(١) شيل Scheel : رقم : ٣٠ و ٣٤ .

والعشرين ، جزئياً الى قساوة والديه ، اشار الى ذلك في احد احاديثه على المائدة .

« انزل فيَّ والداي قصاصاً قاسياً ، الى درجة جعلاني رعديداً ، لقد ضربتني أمي ، بسبب جوزة واحدة ، حتى نزف دمي ، وهكذا بسبب سلوكهما القاسي دفعاني في النهاية الى الدخول الى الدير . ورغم ان نيتهما كانت حسنة ، فإن ذلك لم يغير إلا في جعلي رعديداً . لم يستطيعا تفهم النفوس ، ولا تقدير القياس الذي يجدر ان تعتدل في حدوده طرق التربية . يجب ان يكون القصاص بحيث ان التفاحة تبقى قريبة من العصا[1] .

« اعتدال وسائل التربية » يقول « لوثر » ، وهذا المفهوم يشكل مظهراً هاماً من نظريته عن القانون والعدالة . يجب تكييف العدالة تبعاً للنزاهة وآخذين بعين الاعتبار ظروف حياة كل انسان ، والظروف الموضوعية لكل عمل ، فلوثر قد طبق اذن تحليل تجارب طفولته وعلاقاته مع والديه على افكار ذات طبيعة نظرية ، ومنهجية ، وحتى ليمكن القول ان قضيته اللاهوتية تكمن في تلك الافكار التربوية ، لأن النزاهة في العلاقات الانسانية مطابقة للرحمة في علاقات الله مع البشر . فتجارب الولد تلك قد غذت الفكر الايديولوجي والفلسفي لدى الرجل البالغ . وهذا الواقع يعطي نوعاً من المضمون لتلك الشهادة ، ويؤكد على أهميتها .

لكي نصف الأزمة الروحية التي حدث بلوثر الى ترك دروسه واختيار حياة الدير ، وكل ما عكر صفوه في السنوات الاولى من حياته كراهب ، نورد مقطعاً مشهوراً من « المقررات » سنة ١٥١٨ حيث يصف بشكل

---

(١) رقم ٣٥٦٦ Ti . III

مستتر همومه الخاصة، قال :

« انا ايضاً عرفت رجلاً كان يؤكد أنه كابد ذلك ، مرات عديدة : آلاماً لم تكن تستمر إلا وقتاً قصيراً ، ولكنها كانت قوية وجهنمية الى درجة يعجز فيها اللسان عن قولها ، والقلم عن كتابتها ،وكل انسان عن تصديقها اذا لم يجربها ، والى درجة انها ، لو كان علينا ان نتحملها الى النهاية ، أو انها لو استمرت نصف ساعة ، ماذا اقول عشر الساعة ، تقضي علينا بأكملنا وتتحول العظام الى رماد . هنا يظهر الله ثائراً بشكل مخيف ومعه كذلك الخليقة بكاملها ، وحينئذٍ لا سبيل الى الهرب ، ولا الى العزاء ، لا في الداخل ولا في الخارج ، إنما كل شيء يتهم . . . في هذا الوقت اذا كانت النفس لا تؤمن بفدائها المستحيل الى الابد ، فذلك يعود فقط الى انها تشعر بألم لم يكتمل بعد ، وهو مع ذلك ألم أبدي ، ولا يمكنها الحكم عليه بأنه موقف ، وحدهما الرغبة العارية في العون وأنة مخيفة تستمران ، هي لا تعرف من أية جهة تطلب الغوث . ها هي ذي النفس المعروضة مع المسيح ، كي تتفكك عظامها جميعاً ، ولا تبقى ناحية منها لا تملؤها آخر الغصات ، والخوف ، والفزع ، والحزن ، ومن تلك الأشياء جميعها لا يوجد واحد ابدياً . ولكي نعطي تشبيهاً عنها ، مهما كان ضعيفاً أقول : اذا دحرجنا كرة فوق خط مستقيم ، فإن كل نقطة من الخط المستقيم تمسها الكرة ، تحمل هذه الكرة بكاملها ، رغم انها لا تحتوي الكرة بكاملها ، هكذا النفس ، فهي في النقطة التي يتحول اليها وجودها . (anima in suspuneto) والتي تلامسها موجة من الخلود عابرة ، لا تحس ، ولا تحتسي شيئاً سوى ألم أبدي ، غير ان ذلك لا يستمر لأنه يمر من جديد »[1] .

---

(١) W ١ - ٥٥٧ ، ٣٣ ، ٥٥٨ ،١٢ - « شيل » رقم ٢١ . فينيو : لوثر : ص ١٣ .

لوثر اذن في جهوده للاقتراب من الله ، يرى الله يأتي نحوه ثم يشعر به يمر فوقه . ويسحقه بكل ثقل قداسته ، وخلوده ، ويصبح الانسان عندئذٍ زائلاً تماماً . ومجرد نقطة .ويرافق الاحساس بهذا الشعور رعب مخيف ، يصفه لوثر هنا بشكل مؤثر . يقول « فينيو » : « ان ذلك يضع وعيه في نطاق المقدس » (ص . ١٤) ، غير انه يطرح عليه ايضاً مسألة لاهوتية : هذا الرب المخيف جداً ، هو رب الغضب والقانون ، ولكن ماذا عن رب الانجيل الجديد الطيب ؟ كيف نجد بوجه ذلك الرب المفكر ، رب الانجيل الذي يظهر لنا كأب ؟ ما هي العلاقة بين هذين المظهرين من الله ، العلاقة بين القانون والانجيل ؟ .

يمكننا ان نجد صدى لهذه الاهتمامات في الرسالة التي كتبها لوثر بتاريخ ١٧ آذار سنة ١٥٠٩ الى صديقه الاستاذ جوهانيس براون ، الكاهن في « ايزناخ » (Eisenach) ، وكان ذلك زمن إقامته الاولى في « ويتنبرغ » (Wittenberg) التي استمرت بين ١٥٠٨ و ١٥٠٩ . وكان في اثنائها مكلفاً بتدريس « الاخلاقية » اريسطو ، غير ان ذلك العمل كان بالنسبة اليه قاسياً ومرهقاً . كتب :

« اذا كنت تريد ان تعرف كيف حالي ، فإني في حال جيدة ، بإذن الله . إلا أن التعليم قاسٍ ، وخاصة تعليم الفلسفة التي كنت ابدلت بها بطيبة خاطر منذ البداية اللاهوت . وأعني لاهوتاً يبحث عن نواة الجوزة ، وجوهر حبة القمح ، ومخ العظم » .

كانت المرة الاولى التي عبر فيها لوثر عن القرف العميق الذي تثيره في نفسه . في سنوات شبابه ، فلسفة اريسطو ، وفي الوقت نفسه تثيره الطبيعة الخاصة لدعوته ، فقد شعر أنه مدعو بجذرية تنفي كل اهتمام آخر ، الى

اللاهوت . يعلق فينيو على ذلك بقوله : « كان لوثر يطمح الى اللاهوت : علم الخلاص » (ص . ٥) ، ان مسألة لاهوته كانت قد أصبحت مسألة الخلاص ، أو مسألة اله يجعل الخلاص ممكناً كما سبق ان أشرنا ، غير انه كان لا يزال ابعد من ان يدرك الحل .

وبانتظار ذلك ، كان يحاول حل معضلته بواسطة وسائل ثقافته اللاهوتية والفلسفية ، لقد كان نتيجة لتكوينه الجامعي « اوكاميا » كما اعلن مراراً . كتب « يسمون نهائيين (Terministes) جماعة في المدارس العليا ، كنت قد انتسبت اليها ايضاً ، « النهائيون » يعارضون « التوماويين » ، و « السكوتيين » و « الالبيرتيين » ، ويدعونهم ايضاً « اوكاميين » ، نسبة الى اسم « اوكام » ، معلمهم»[1] (Occam, Majister neus) وقال أيضاً : « معلمي ،«اوكام » كان افضل جدلي ، ولكنه لم يؤت موهبة الحديث برقة »[2] .لا انه كان قد سبق له في « الملاحظات حول احكام بيار لومبارد » في سنتي ١٥٠٩ و ١٥١٠ ان تجاوز مواقف المدرسة الاسمية (nominaliste) ، ونجد الدليل على ذلك في ملاحظاته على الحكم رقم ٢٧ من الكتاب الأول ، ففيها يرفض لوثر رفضاً باتاً مبدأ الـ Habitus الذي نقله الفلاسفة السكولاستيكيون عن « اخلاقيات » اريسطو الى اللاهوت المسيحي ، كانوا يعلمون : ان عمل البر يجب ان يزدان بموهبة مخلوقة من الرحمة ، تدعى هابيتوس (Habitus) ، حتى يستحق الجزاء عند الله . وكان « اوكام » يقبل بهذه النظرية في نطاق لاهوته الايجابي ، ولكنه كان ينتقدها في لاهوته عن « القدرة المطلقة » ، كان يريد ان يقول انه لا يوجد

---

(١) تي Ti ـ ٥ ـ رقم ٦٤١٩ ، شيل Dok رقم ٤٨٤

(٢) تي Ti ـ ٢ ـ رقم ٢٥٤٤ ، شيل Dok رقم ٢٢٣ .

تناقض بين التفكير بأن الله يستطيع منح الخلاص الى رجل مجرد من هذا « الهابيتوس » وان هذا الاخير ليس بالتالي ضرورياً اطلاقاً للخلاص . غير ان نظرية لوثر اكثر جذرية فهو في اللاهوت الايجابي والموحى به ، يعارض نظرية « الهابيتوس » . انه يعارضها مستخدماً بالنسبة اليها عبارات عنيفة . يقول انها قصة خيالية ، وهي مستمدة من اريسطو « هذا الفيلسوف الذي تفوح منه رائحة الفساد » فالأمر لا يتناول بالنسبة اليه اذن قضية اسلوب بل هو يرفض تلك النظرية لا لأنها فقط ذات مصدر فلسفي ، وان الفلسفة يجب ان لا تختلط باللاهوت ، بل ايضاً لأن محتواها قبل كل شي ء ، يتنافر مع متطلبات روحانيتها (رقم ١١) .

وهذا ناتج بداهة من تأكيد آخر في هذه القطعة : « البر يعطي مع الروح القدس ، والروح القدس يعطى معه وفيه » ولوثر يتمسك كثيراً بهذا الرأي ، فهو يعلنه عدة مرات : « الروح القدس دائماً مع البر ، والبر دائماً مع الروح القدس »[١] ، وهو حول هذه النقطة يعارض « بيار دايي (Pierre d'ailly) الذي يرى في اللاهوت الايجابي ، ان موهبة الروح القدس مترافقة دائماً مع موهبة مخلوقة من البر ، ولكن لا العكس » nee similiter contra[٢] . « فبيار دايي » يؤمن اذن بأن المسيحي في الواقع ، يستطيع اتمام عمل من اعمال البر بدون مساعدة الروح القدس ، اما « لوثر » فيرفض اطلاقاً هذا الافتراض ، وسيرفضه ايضاً فيما بعد ، عندما يتوصل الى الشكل النهائي لفكره ، واثناء كل حياته . انه تأكيد اساسي في لاهوته مرتبط مباشرة بإنكاره حرية الاختيار . واذا كان عمل البر دائماً ثمرة الروح

---

(١) W ، ٩ ، ٤٢ ، ١٧ و ١٩ ، فينينو ، لوثر ص ٤٠٠ ، رقم ٢ وص ٤١٠ رقم ١ .
(٢) فينيو : ص ١٠٠ .

القدس الحاضر شخصياً في حياة المسيحي ، فإن « الهابيتوس » يصبح زائداً وحينئذٍ « يتناسق الروح القدس بنفسه (أي بدون تدخل « الهابيتوس ») مع ارادة اتمام عمل المحبة » .

هذا هو المخطط الافلاطوني لفكر لوثر ، الذي سنشرحه فيما بعد . وبدلاً من الروح القدس ، يمكن ان اسمي ايضاًالمسيح،يقول : « المسيح ايماننا ، وعدالتنا ، ورحمتنا ، وجزاؤ نا » وكتب بعد ذلك سنة **١٥٣١** بهذا الشكل :

« اعتدت تصور الاشياء على الشكل الآتي : كما لو لم يكن في قلوبنا اية فضيلة مسماة : ايماناً او احساناً ، لكن بدلاً منهما أضع كلمة المسيح نفسه ،وأقول:ها هي عدالتي ، انه نفسه فضيلتي ، أو كما يقولون ، عدالتي الفكرية[1] .

الفضيلة المسماة ايماناً أو برّاً ، تقابل المفهوم السكولاستيكي عن « الهابيتوس » ، وتخلق في فكر المصلح الشعور بالرفض نفسه ، الذي يخلقه هذا الاخير : المسيح والروح القدس يحييان اعمال الايمان والبر مثلما الفكرة الافلاطونية ، بديناميكيتها السببية ، تحيي الفضائل عند الانسان الذي يستمد منها التأمل . الحياة المسيحية للبعض والحياة الفلسفية للبعض الآخر يمكن تفسيرهما تماماً بديناميكية السبب الصاعد ، الى درجة ان تدخل الاسباب المتماثلة الكامنة في الانسان نفسه ، يصبح بدون فائدة . افلاطونية الشاب « لوثر » هذه ، تظهر ايضاً في مواضع اخرى من « الملاحظات » ، مثلاً نجد فيها ايضاً الانثروبولوجيا الشكلية « لبيان »

---

(١) رسالة الى ج . برينخر ، .Br ٦٠ ، ١٠٠ ، ٤٩ ـ ١٠١ .

magnificat ، سنة ١٥٢١ ، « النفس منقسمة في الفكر والنفس ، أو تبعاً لـذلك فـإن الانسان مـزدوج ، داخلي وخـارجي ، رغم انها نفس واحدة »[١] .

غير انه لم يكن لهذا الاختيار الافلاطوني من تأثير،إلا أن فكر المصلح اللاحق، كان قد أصبح حاضراً في نصـوص سنة ١٥١٠ . فالالحاح على وجود مباشر وشخصي للقوى الصاعدة الالهية في حياة المؤمن ، الذي تعبر عنه هذه الافلاطونية ، كان من شأنه ان يضاعف متطلبات الكمال الروحي التي كانت تعذب لوثر الشاب وتجعل ازماته الدينية تزداد حدة . وقد جاء التحرر نتيجة الأنجيل لا الافلاطونية ، وكان من تأثيره عدم اعتبار البر العنصر الاساسي للحياة المسيحية ، وإبداله بالايمان .

كيف نفسر وجود هذا العنصر الافلاطوني في فكر لاهوتي اوكامي شاب مثل لوثر ؟ علينا ان نذكر هنا محاولة التعليل المقترحة من قبل « م . سان ـ بلانكا » في عدة ابحاث سنشير اليها في اللمحة التاريخية . يذكر هذا المؤلف ، ان بين المؤلفات اللاهوتية التي كان يستخدمها لوثر في درسه عن « الاحكام » ، كان يوجد مؤلف « بيار دايي » ، ويقول ، لكن اخطأ المؤرخون في اعتبار هذا المؤلف انتاجاً « اوكامياً » . « فدايي » ، وهو مفكر انتقائي على الارجح ، جمع في تعليقه نظريات مستمدة من لاهوتيين لم يكونوا في الغالب « اوكاميين » اطلاقاً ، وذاك ما يسميه « م . سان ـ بلانكا » « سرقات بيار دايي » ، وبعد التي اكتشفها باحثون آخرون ، وجد سرقات جديدة مأخوذة عن « تعليق على الاحكام » « لغريغوار دي ريميني) Gregoire de Rimini) . يوجد اذن عند « بيار دايي » تأثير كبير للتقاليد غير

(١) W ٩ ـ ٨٣ ، ٣٠ .

« الاوكامية » ، وخاصة تأثير « المدرسة الاوغستينية في القرن الخامس عشر ، وهذا ما ضغط على فكر لوثر الذي كان في طور التكوين » . اللوثرية الاولى قد تأثرت بسرقات بيار دايي .

يجب ان نعترف بفضل « سان بلانكا » ، لأنه لفت الانتباه الى هذه الاحداث . ويجب ان نتناول من جديد هذه الابحاث ونتفحص عن كثب حالة منابع الفكر اللاهوتي للوثر الشاب . غير اننا يجب ان نتأسف على ان هذا المؤلف لم يقم اعتباراً للفرضية التي عبر عنها « جيلسون Gilson » وآخرون : والتي تقول ان نهاية القرون الوسطى عرفت تياراً من الافكار يهدف الى التركيب بين « الاوكامية » و « الاوغستينية » ، ولو انه اعار تلك الفرضية انتباهاً ، لكان عبر بطريقة اسهل وأوضح عن معنى الأحداث التي يلقي الضوء عليها ، ومداها ، ولكان تجنب ان يوقف الاوغستينية ضد الاوكامية وبالعكس . ان ما نجده عند « لوثر » الشاب ، هو بالتأكيد ، نوع من التركيب بين ذينك المفهومين النظريين . وهكذا فإن فكر « لوثر » يندرج في النطاق العام لفكر كان يبحث عن نظرية تركيبية ، ونجده ايضاً عند « غريغوار دي ريميني » وبمقياس يقل او يزيد عند آخرين ، من امثال « بيار دايي » و « غبريال بيال » من الذين الفوا كتباً عن الدوغماتية كان يقرؤ ها لوثر الشاب .

وعدا ذلك ، ان ما هو حاسم ، ليس درس تلك الكتب مما لا يكفي وحده لتفسير أي شيء ، فالمهمة الاساسية ان ندرك بوضوح معنى الفكرة الاولى للوثر ، عن طريق تحليل دقيق للنصوص ، مثل نصوص ملاحظاته على (الحكم ١ ـ ٢٧) وهذا ما حاولنا القيام به . يوجد عند لوثر منذ سنة ١٥١٠ فكر خاص ، لا يمكن تفسيره بأي من منابعه ، هو فقط التعبير عما

هو خاص ، وفردي ، وفريد وبالتالي لا يمكن تفسيره بشخص المصلح نفسه . ونظراً للطبيعة الخاصة وغير المنتقصة للمسألية الداخلية لهذا الرجل ، كان عليه ان يختار من بين المعطيات الفكرية · لعصره ، تلك التي تناسبه أفضل من غيرها . اذن يجب درس امكانيات الاختيار المتاحة امامه سنة ١٥٠٩ ، ولكن يجب ايضاً وبشكل اكثر الحاحاً ، درس الانتقاء الذي قام به لوثر فعلاً ، ودائماً تحليل الطريقة التي حققها في هذا الاختيار ، تحليلاً اكثر دقة .

وسندرس ايضاً ميزة مثيرة للاهتمام ، وحتى غريبة للوهلة الاولى ، تبين مظهراً جديداً للتأثير الافلاطوني الذي عمل في الشاب لوثر . فعلى غلاف احدى مجموعات المؤلفات الأوغستينية ، التي ابدى ملاحظاته حولها حوالى سنة ١٥١٠ ، كتب الكلمات الآتية :

« Divinus plato: philosophia esti meletè thanatou » وترجمتها : « يا افلاطون الالهي : الفلسفة هي اهتمام الموت » فماذا يعني «افلاطون الالهي ؟ » انها عبارة تقليدية للاهوتيين الكاثوليك . ويقول لوثر سنة ١٥٢٢ : الثرثرة غير النافعة ، وغير الذكية للفلاسفة الافلاطونيين ـ « ذات مظهر جميل جداً الى درجة يسمون فيها هؤلاء الفلاسفة : فلاسفة الهيين » ونرى ذلك ايضاً في ايامنا ، « فبول غرينيه ـ Paul Grenet » في كتابه : اصول التماثل الفلسفي في محادثات افلاطون (ص : ١٥) « يروي ان الاعجاب المساوي الذي يحمله « لتوما الالهي ولافلاطون الالهي معاً » قد جعله يقرر اختيار هذا الموضوع . يمكننا القول اذن ، ان لوثر حوالى سنة ١٥١٠ ـ كان يغذي أيضاً إعجاباً مساوياً للالهي « اوغستين » والالهي « افلاطون » معا . وغرض هذا الاعجاب كان الطريقة التي تحدث بها

افلاطون عن الموت . ويذكر « فينيو » بحق حول هذا الموضوع . ان لوثر قد دخل الى الدير « تنفيذاً لوعد اوحاه له الخوف . والقلق من موت مفاجئ »[1] . الاهتمام بالموت كان حافزاً عميقاً وثابتاً في حياة لوثر الشاب ، وسيصبح موضوعاً هاماً من مواضيع لاهوتـه . ان عبارة « افلاطون » مستمدة من « فيدون ـ Phedon » نقلاً عن محادثة تظهر « سقراط » يستعد للموت ، منصرفاً الى التأمل الفلسفي مع الاصدقاء الذين يحيطون به . انه يتكلم عن الجسد الذي يمنعنا عن الفلسفة . واذا شئنا يوماً ان نعرف شيئاً معرفة صافية جداً ، علينا ان ننفصل عن الجسد وننظر مع الروح في ذاتها ، الاشياء في ذاتها ، وبالموت تنفصل الروح ، وتوضع خارج الجسد ، لهذا السبب فإن الفيلسوف عندما يقترب الموت يتهيأ لهذا الحدث بالتأمل ، ويبتعد ما أمكن عن الاضطراب[2] .

هذه الآراء من « فيدون » ، قد نشرت في الغرب من قبل اكاديمية فلورانسا الافلاطونية ، وهي مؤسسة انشئت في القرن الخامس عشر بتأثير العلماء اليونانيين ، وخصصت للنضال ضد « الاريسطوية » المعتبرة عاجزة عن الصمود بفعالية امام الجبرية ، وامام نفي خلود الروح اللذين كانا يميزان اريسطوية ابن رشد . وقد استوحاها « ايراسم » وتناول من جديد الدعاية الافلاطونية في كتابه : « مديح الجنون » ، كتب فيه : « قبل كل شيء ، يلتقي المسيحيون جميعهم مع الافلاطونيين في فكرة ان الروح غارقة في المادة ، ومكبلة بقيود الجسد ، الذي تمنعه طبيعته الفظة من تأمل الحقيقة ، والتمتع بها . ولذلك حدد افلاطون الفلسفة بأنها « تأمل

---

(١) لوثر ص : ١٣ .

(٢) « فيدون » ٦٦ ، و ٦٧ ، ٨١ .

الموت » ، لأنها تبعد فكرنا عن الأشياء المرئية والجسدية » وهو العمل الذي يؤديه الموت تماماً .

نستنتج من هذه الوقائع ، ان لوثر كان مطلعاً على الافلاطونية ، لا عن طريق التقليد الديني فحسب ، بل أيضاً عن طريق اشعاع اكاديمية فلورنسا . من الاكيد انه عرف : « مديح الجنون » لإيراسم . وعدا ذلك يوجد دليل مباشر على تلك التأثيرات : حيث يعلن لوثر في « مقررات سنة ١٥١٨ » ، أنه اذا وجد الوقت الكافي لتأليف كتاب عن اريسطو ، فسوف يصور فلسفته بالالوان التي تستحقها ، ولن يسعى في حال من الأحوال الى التوفيق بين اريسطو وأفلاطون، كما فعل « بيك دي لاميراندول ـ Pic de la Mirandole » (احد مفاخر اكاديمية فلورانسا) . اننا نرى لوثر هنا مهتماً بمناقشات عصره ، رافضاً اريسطو ، واقفاً في صف افلاطون .

الفترة الحاسمة في حياة لوثر ، هي الفترة التي اعتادوا تسميتها : « تجربة البرج » . فهو يتحدث عنها غالباً ، وأهم ما فيها المقدمة ، المكتوبة من قبل لوثر نفسه ، في المجلد الأول من : « مؤلفاته الكاملة باللاتينية » المنشور في سنة ١٥٤٥ . كان يعمل في غرفته ، الواقعة في برج من دير « الاوغستينيين في ويتنبرغ » (Wittenberg) ، متأملاً مسألته اللاهوتية الاساسية ، مفكراً في معنى عبارة « بر الله » الواردة في الرسالة الى اهالي روما (١ ـ ١٧) إذ جاء : « معلن بر الله . . . حسبما هو مكتوب : اما البار فبالايمان يحيا » ويتساءل : « ألا يكفي ان يتحمل الخطاة عبء الوصايا العشر » . « لماذا يجب على الله ان يضيف عذاباً الى العذاب بتوجيهه ضدنا ، حتى بالانجيل ، عدالته وغضبه ؟ » انه يعلل اذن « بر الله » حسب المعنى الذي تعلمه في اللاهوت النظري ، « العدالة المتجسدة

والنشيطة التي بها يكون الله عادلاً ويعاقب الظالمين » . ولكن بما « ان الله رحمة » يصبح منتبهاً الى تسلسل الكلمات . وفي الواقع هذه العبارة ، التي هي جملة روحية : « بر الله المعلن عنه في الانجيل » عللت بالعبارة الواقعية : « البار هو الذي يحيا بالايمان » . هذه الملاحظة اللغوية تفجر فيه الضوء المنقذ : بر الله حسب الانجيل هو بالتدقيق ذاك الذي به يبرز الله لانسان الخاطئ ، بهبة النعمة والايمان ، وبدون ان ينكر برّ الله ، المميز الذي به يحاكم الله الخاطئ ويدينه . يكتشف لوثر عدالة الهية اخرى ، مختلفة تماماً ، وهي تلك التي بها يشارك الله حياة الخاطئ ، ويقبله كأنه صالح نتيجة الايمان ، ويسمح له بأن يعيش أمام وجهه : عدالة القانون اصبحت خاضعة الأن لعدالة الانجيل : العدالة التي تدين الخاطئ ، اصبحت وسيلة لفعل الرحمة التي تصفح وتبرر . والطريقة المثلى لهذا العمل التبريري من قبل الله ، هي حياة المسيح ، بموته وقيامته ، حياة خلاص ، يشترك فيها المسيحي بالايمان . ذلكم هو الموضوع الاساسي للاهوت « لوثر » . ولكن ما هو تاريخ « تجربة البرج » تلك ؟ اننا نعتقد مع « م . ريجين برنتر » الذي سبق لنا ان سرنا على منواله في تعليل تلك التجربة ، انها قد حصلت بعد منح لوثر درجة دكتور في اللاهوت ، وقبل اول درس له عن المزامير اذن بين سنة ١٥١٢ وسنة ١٥١٣ . وفي مقدمة كتبها لوثر سنة ١٥٣٧ اعلن ما يلي : « لقد اكتسبنا من جديد الضوء . اما انا ، فعندما اصبحت دكتوراً ، كنت غارقاً في الجهل » عبارة يبدو انها تفترض ان النور قد انبثق فور نيله درجة دكتور . النظرية الحديثة جداً المنشورة من قبل المؤرخ « م . أ . بيزار » والتي ترى ان هذا الحدث لم يحصل إلا في سنة ١٥١٨ ، تصطدم بواقع ان لوثر يشرح ، على طول مقدمته سنة ١٥٤٥ ، مقدار بطء تقدمه بعد حدس الاكتشاف ، في تفهم جميع ما تتضمنه

التجربة ، الوقت الضروري لإتمام هذا التقدم ناقضاً نظرية « بيزار » . وأراد آخرون ، ان يكتشفوا ، عن طريق التحليل الدقيق « للديكتاتا » الوقت المحدد للحدث ، غير ان طريقتهم مشكوك فيها ، فهم يسلمون ان مفهوم عدالة الله ، بعد ذلك الحدث لا يمكن ان يعني سوى العدالة المنقذة التي تبرر عمل الخاطئ ، وباستنتاجهم ان كل نص يتحدث عن عدالة الله التي تحاكم وتعاقب ، سابق لأوانه . افتراض مسبق غير مقبول ، ومن طبيعة « معادية للفلسفة الاسمية (antinomiste) أي معاكسة للتفكير اللوثري . واخيراً فإن نص المقدمة يحتوي سلسلة من الافعال الماضية (plus - que - parfait) اذا اخذت على محمل الجدية الكاملة ، تسمح لنا بل تفرض علينا الافتراض الذي ذكرنا . نحن نقبل اذن ، كاحتمال جدي ، ان تجربة « البرج » سابقة لجميع النصوص الكبيرة التي تتضمن تعليلاً للتوراة من قبل لوثر .

مع تلك الدروس من التعليل التوراتي ، نجد من جديد مسألة الافلاطونية اللوثرية ، ففي الواقع كتب « هونزينجر (Hunzinger) متحدثاً عن « الديكتاتا » : « مما لا شك فيه ، ان لوثر كان في اثناء فترة تحصيله في « ايرفورت » ، متأثراً باللاهوتيين « الاسميين » ، وبلاهوت « اسمي » . ولكنه ، منذ ان اكتشف « اوغستين » وحل تأثيره مكان تلك المؤثرات الاسمية ، اتجه بتصميم نحو واقعية ذات صفة افلاطونية معلنة [١] ويؤيد « هوتزينجر » ان « الديكتاتا » مليئة من هذه الواقعية ، وان لوثر ، عاد فيما بعد الى « الاسمية » التي كان عليها ، عهد تحصيله . اذن ، ودون ان ننكر ان كثيراً من آراء « هونزينجر » تحتاج الى تصحيح ،

---

(١) اللوثرية الافلاطونية الحديثة .

فإننا نقدر ان نظريته تحتوي رغم كل شيء ، على نواة من الحقيقة ، فلوثر لم ينصرف في « الديكتاتا » من تفكير اسمي ، الى تفكير واقعي ، ذي استلهام افلاطوني ، واوغستيني ، والعنصر الاوغستيني سبق له ان كان موجوداً في ملاحظات سنة ١٥١٠ ، وكما قلنا ، فإن نقطة انطلاق التطور الثقافي للوثر عبارة عن مزيج من « الاوكامية » و « الاوغستينية » .

علينا اذن ان نسلم ، ان العنصر الاوغستيني ، والافلاطوني قد قوي ، لدى لوثر ، دون ان يتخلى هذا الاخير مع ذلك عن التركيب الاسمي لتفكيره ، ومن جهة اخرى ، وبعد سنة ١٥١٣ ، جدد المصلح لغته ، ملغياً عبارات متعددة ذات مصدر اوغستيني ، « فالصفة الفكرية » مثلاً « المستعملة بدلاً من « الروحية » المذكورة غالباً في الديكتاتا » ـ لا تلبث ان تختفي بسرعة ونهائياً ، إلا ان اثراً عميقاً من الفكر الافلاطوني يبقى لديه رغم ذلك .

نصل الى مسألتنا الأخيرة : ما هو الفرق ، وما هو التعارض المشار اليهما غالباً لدى لوثر الشاب ، ولوثر الكهل ، من قبل انصار الايديولوجيات المختلفة ؟ وبأي حق يكتفي التاريخ المعاصر ، الذي يروي مطولاً قصة حياة لوثر وأعماله حتى سنة ١٥٢١ أو سنة ١٥٢٥ ، بأن يعالج بشكل عام في بضع صفحات السنوات الاخيرة من حياته ؟ يذكر « لوسيان لوفيفر » حول تلك المسائل رأياً معللاً ، فهو يؤكد على « الوحدة العميقة والثابتة للميول اللوثرية خلال اكثر الاحداث اثارة للشك » . لا يوجد اذن ، لوثران اثنان ، والوحدة التي يجدها « فيفر » (Febvre) لدى لوثر هي اساساً من طبيعة نفسانية . . فهو يكتشف لدى لوثر « لعبة متقطعة من الدخول ، والخروج ، ومن الاندفاع والتراجع » . ولكي ندرك هذه

النفسية ، . علينا ان ندرس مرحلة شباب « المصلح » ، لأننا في هذا الشباب ، نستطيع « ان نرى حقاً ولادة لوثر في لوثر ونشأته وثباته » بينما يصبح بعد ذلك ، معرضاً للناس كما تتعرض نظريته للنظريات التي كان عليه ان يؤيدها أو يحاربها ؟ ولا يمكن لأي كان أن يؤيد افكاراً ، او ان يستميل رجالاً ، كما لا يمكن له ابداً ان يحل نظرية مكان اخرى دون ان يدع حتماً روحاً اخرى تجتاح فكره ، ورجلاً آخر يلج الى انسانيته ، ونظريات اخرى تتجاوز نظريته » . ولهذا السبب ، فإن « المقدمة الضرورية والتي لا غنى لها لكل بحث عن لوثر بعد سنة ١٥٢٥ » هي المعرفة الصلبة لشباب المصلح . وهكذا يتوصل « فيفر » الى الميزة الرئيسة للوثر الشاب .

ولكنه يضيف بعد ذلك بصراحة : « ان هذا التوضيح يجب ان يؤخذ باتجاه وحيد ، فلوثر الشاب يجعل لوثر الناضج عمراً يدرك ، بينما هذا الاخير لا يسمح بالمقابل للمناضل البطل وثوري السنوات الشابة ان يدرك ، ويفسر ، ويجعل آخرين يدركون ، وعلى العكس ان بحثاً عن لوثر ما قبل سنة ١٥٢٥ ، يمكن ان يشرح لوثر كله »[١] .

نقدم ضد هذا العرض الاسلوبي اعتراضين ، يمكن اختصارهما الى واحد : يحاولون تفسير لوثر بواسطة علم النفس المجرد ، دون الرجوع الى اشياء حياة هذا اللاهوتي ، وآرائه الموضوعية ، ويلجأون الى نوع من الضوء الوحيد الجانب بتفسيرهم النهاية بواسطة البداية ، مع رفضهم العملية العكسية . ولا يعير « فيفر » انتباهاً لغاية الوعي المقصودة . وكما يعلّم « هوسرل » (Husserl) فإن الفكر هو دائماً « فكر شيء ما » وبالتالي ، وبشكل خاص ، ان فكر لوثر هو دائماً فكر اغراضه الثيولوجية والدينية .

---

(١) مصير ١ مارتن لوثر ص ٤٠ .

الوحدة الحقيقية للوثر ، ولشخصه ، ولحياته ، ولأعماله ، ولفكره هي بدون شك مرتبطة ببعض القواعد النفسانية ، ولكنها قبل كل شيء كامنة في وحدة اهتماماته الموضوعية . في الواقع ، يبلغ توتر القوى النفسانية ، لدى لوثر الشاب توازناً ثابتاً ، عند نشوء الكنيسة الانجيلية . فإليها والى حياتها ، والى المحافظة عليها ستنطلق جميع جهود سنواته الخمس والعشرين بعد سنة ١٥٢١ . من الأكيد ان كل شيء لم يكن كاملاً في تلك الكنيسة بنظر لوثر ، غير انها كانت في حقيقتها الأساسية ، كنيسة الانجيل ، كما اكتشفها من جديد ويشر بها حتى نهاية حياته ، بدون انقطاع . وعلى كل حال كانت غاية ابحاث لوثر الشاب . اذن كان هناك نهاية طبيعية لا بد منها لتطور حياته كلها ، والاتجاه الذي صممه في شبابه ، فجر في سنواته الاخيرة الغاية التي استهدفها من وراء جهوده جميعها . وحدث غاية الوعي انتج حدث الغاية النهائية للحياة الانسانية ، ولتاريخ المجتمعات والبشرية . الغاية اذن مسيطرة مسبقاً . والسببية موضوعة في خدمتها ، السبب الأول مسيطر مقدماً والأسباب الثانوية في خدمته . وكتابة تاريخ أو سرد حياة لوثر ، خارج ذلك الاطار معناهما بذل الجهد في المجرد ، وتحمل تعب لا طائل تحته[1] .

لوثر نفسه لم يرغب في ان يكون سوى صاحب رسالة « مارتين لوثر بنعمة الله الدينية في فيتنبرغ » ، وهكذا بدأ بحثاً نشره سنة ١٥٢٢ ، انه رجل دين أي انه خطيب ، باللغة المسيحية في مجتمع عام ، وصاحب رسالة في المجتمع المسيحي . وهذا المنحى في وصفه لنفسه يتردد كثيراً في كتاباته ، كتب ايضاً سنة ١٥٣١ « انا ، الدكتور مارتين لوثر ، الانجيلي غير المستحق

(١) راجع PL ١٩٦٥ ـ رقم ٢ ص ١٣٨ ـ ١٤٠ .

لسيدنا يسوع المسيح »[1] .

تلكم حياة لوثر ، وأعماله ، وفكره . ومن العبث ، محاولة وضعها خارج ذلك الاطار . فقط ، اذا اخذنا بعين الاعتبار تلك الحقيقة التاريخية الأساسية ، نستطيع ان نأمل في أن ننجح في حل مسألة تاريخ حياة مارتين لوثر .

(١) W ١٠ ، ٢ ، ١٠٥ .

الفــكر الفلســفي

لا يمكننا لدى الحديث عن لوثر كتابة فصل عنوانه « فلسفته » لأن ليس هنالك فلسفة « للوثر » فقد كان لهذا الرجل المفكر النشيط دعوة ايديولوجية قوية لا تسمح له بالانصراف الى تسلية الاهتمام بالفلسفة بصفتها فلسفة مجردة . لكن في فلسفته اللاهوتية عنصراً فلسفياً ويجب ايضاً الاخذ بعين الاعتبار الدور الذي يلعبه هذا العنصر في طريقة معالجته اللاهوت .

منذ « اوغستين » مروراً « بانسيلم » ، وكبار علماء اللاهوت السكولاستيكي ، وحتى الاساتذة الذين درّسوا اللاهوت للشاب لوثر في جامعتي « ايرفورت » و « ويتنبرغ » كان هنالك تتابع غير منقطع في طريقة تصور الفكر اللاهوتي ، انه زمن الايمان بالبحث عن عبارة« روحية » « Fides Quaerens intellectum » وخلال ذلك الزمن اختلط الجهد اللاهوتي الى حد كبير بالجهد الفلسفي . من الأكيد ان اللاهوت كان في نقطة انطلاقه . او في نواته المركزية درس الوحي ، المصدر الأول ، للحقيقة اللاهوتية ، ومبدأها . ولكنه فيما بعد ولشرح هذه المعطيات الأولية وللاقتناع بتلك الحقيقة والدفاع عنها ضد خصومها ، لجأ ذلك اللاهوت الى العقل ونشاطه المغامر . وهكذا ارتبط الايمان والفعل ، والعقيدة والعلم في تركيب متماسك ، نهائي ظاهرياً . تركيب وضعه اوغستين وحافظ عليه في

شكل جديد ـ توما الاكويني ـ وأصيب بأزمة عميقة في مؤلفات « اوكام » اللاهوت الجديد للوثر وللبروتستانتية كلها كان بمثابة النهاية لذلك التركيب، فمعه نشأ شكل جديد للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت ، بين العقل والايمان الذي يبدأ .

يستنتج « بول فينيو » انه سبق للتثليث ان ظهر لدى اوكام « متناقضاً » فالعقل لا يجد في طبيعته ما ينزع به الصعوبة ، ويتقدم في التغلب على الاعجوبة ، امام هذا الموضوع الذي لا يمكن اختراقه يتوقف الفكر في نطاق الايمان المحض . ويبدو ان مثل هذا الانتقاد يبلغ الى : Fides quaerens intellectum وينتهي مع كل لاهوت تأملي ، الا انه تبقى ايضاً امكانية واحدة : « عندما لا يخضع شيء ما للعلم تبقى الجدلية المحضة » . وبما ان بداهة الايمان بدت عاصية على التفكير الفلسفي ، فإنه لا يزال بإمكاننا أيضاً البحث عن امكانيات قادرة على الاقناع . مثلاً لا يكتشف « اوكام » في وحدة الجوهر الالهي اية تعددية تسمح بأن تميز تمييزاً يستند الى العقل بين الأقانيم الثلاثة : الأب والأبن والروح القدس . « غير ان اوكام هذا يقدم مع ذلك واحداً يشير الى عدم كفايته » وجاء بعده غبريال بيال (Gabriel Biel) فاتخذ الموقف نفسه دون أي ابهام ، وفسر ان المعلم الذي لم يرد أن ينتقص من دوره كلاهوتي ، شاء ان ينقذ شرف المهنة لأنه من العار كما قال : « على اللاهوتي ان لا يستطيع اعطاء تعليل فكري ومعتدل مهما كانت أغراض الايمان »[1] ، فأوكام كان لا يزال يحافظ اذن على المثال الاعلى للاهوت المبني على التوافق بين الايمان والعقل ، رغم الصعوبات التي يتعرض لها . اما بالنسبة للوثر ، فإن مفهوم الشرف هذا للاهوت غير قائم .

---

(١) فلسفة القرون الوسطى ص : ١٨٣ .

لقد سبق للوثر في : « الديكتاتا سوبر بلاستيريوم » (Les Dictata-ta super Plasterwum) ان انقطع روحياً عن المفهوم التقليدي للاهوت اذ اعلن : ان الايمان لا يستدعي الفكر ، انه نشاط عملي ، وهو يمت الى الحياة الانفعالية ، والعبارات التي يستخدمها لا تترك اي مجال للشك : فهو يريد ان يذكر بالعبارات الكلاسيكية التي وضعها « انسيلم » (Anselme) ويعارضها بمفهومه الخاص المعاكس تماماً ، الايمان لا يبحث عن التفهم الفكري ، بل عن السلوك الانفعالي ، اني اؤمن لا لكي أفهم ، بل لأريد ، لأتصرف ، لأطيع . يمكن ان يقال ان الايمان ليس عقلياً بل وجودياً . انه ليس موضوعياً ، بل ذاتياً .

وبقولنا ذلك يمكننا ان ننهي بدون تأخير هذا البحث مستنتجين اذا عبرنا تعبيراً فلسفياً ، ان لاهوت لوثر فكر وجودي . فلوثر في الواقع ، وبواسطة « كيركغارد » (Kierkegaard) يعتبر أبا التيار الوجودي في الفلسفة المعاصرة ، غير انه هو نفسه لم يكن يعي انه مؤلف لاهوت . يمثل طرازاً من الفكر الفلسفي . لم يكن يعرف إلا الفلسفة التأملية والموضوعية التي اكتشفها اليونانيون واستخدمها اللاهوت المسيحي كوسيلة تقنية لتفكيره . وقد اكتشف مفهومه الجديد تماماً بالوسائل الفكرية لذلك التراث ، وكان عليه ان ينكر بعض عناصر ذلك التراث التي لا يمكن لتجربته وتفكيره ان يقبلا بها ، وان يختار عناصر اخرى تسمح بالتقارب مع الحقائق الجديدة ، التي كان قد اخذ يدركها ، ويشرحها ، ليقوّلها ما كان يريد ان يقول . لقد كانت اذن مسألة فلسفة تلك التي عرضت له في بدء حياته كلاهوتي : وهي ان يحول لغة فلسفية بكاملها وضعت في الأصل لتعبر عن تفكير موضوعي ليستخرج منها وسيلة للتعبير عن موقف مختلف يمكن وصفه بالوجودية والذاتية . ان غرض بحثنا يتناول جهود « لوثر » لحل تلك المسألة ، لا

يكفي اذن القول : « وجودي » بل يجب بيان النهج المتبع الذي كان يقود الى نقطة يمكن منها رؤية الأشياء الجديدة والاستشهاد بها .

تلك اللغة الجديدة ، هل تكتسي وحدة ما في تركيبها الفلسفي ؟ ام انها على الارجح تتألف من تغيير مفردات غيبية تبعاً للحاجات المتغيرة التي يتطلبها العرض اللاهوتي ؟ وهل ان العنصر الفلسفي في لاهوت لوثر يتألف من نوع من الاصطفاء ؟ ان « كارل بارث » (Karl Birth) وهو رأس مدرسة لاهوتية عصرية مهمة رأى من وجهة المبدأ والحق ، ان استخدام الفلسفة من قبل اللاهوت يجب ان يكون اصطفائياً فاستنتجوا من ذلك ان تفكير لوثر بصفته لاهوتياً كبيراً كان يجب ان يكون متوافقاً مع قانون تلك اللغة اللاهوتية . اما نحن من جهتنا فنرى انه اذا كانت هذه النظرية المزعومة صحيحة ، وبما ان الاصطفاء ليس فلسفة جبرية ، فلن يكون مفيداً تناول العنصر الفلسفي من اللاهوت اللوثري[1] .

ويستنتج م . أ . شلينك بحق ان لوثر رغم وضعه لغة شخصية وموافقة لحاجات لاهوته الراهنة ، لم يمتنع اطلاقاً عن استخدام وسائل اخرى للتعبير . مستمدة من الفلسفة الاونتولوجية والماورائية التقليدية . فقد استخدم طول حياته انواعاً من الاونتولوجيا اليونانية بقدر ما كانت تسهم في وضع قواعد للتثليث وعلم الديانة المسيحية ، وفي الواقع يحاول المؤمن في لقائه مع الله الموجود في انجيل يسوع المسيح ، ان يعبر عن هذه التجربة بالاعتراف بالايمان ، وتعظيمه الرب . ولكن الايمان لا يكتفي

---

(١) هذه الصفة تدل في الغالب على ما يعود الى الكنيسة اللوثرية اما نحن فنقتصر هنا على استخدامها للكلام عن لوثر نفسه .

بتقديم الشكر لله باعترافه بالفعل الخلاصي الذي ينقذنا ، بل يمجد ايضاً الاله نفسه . هذا الاله الذي هو حب وعدالة ، والذي هو كذلك من الأزل الى الابد . والفكر المسيحي في نظرته تلك الى الرب لا في اعماله فقط ، بل في ذاته ايضاً ، يخلق بالضرورة تعابير ذات طبيعة اونتولوجية . وكان لاهوتيو العصور المسيحية الاولى قد وجدوا انفسهم هكذا مندفعين الى استخدام مبادئ عليا من الاونتولوجيا الفلسفية اليونانية ، لا لأن هذه الأونتولوجيا كانت فلسفة العصر فقط وأن على اللاهوت في كل عصر ان يتحدث بلغة يفهمها ابناء ذلك العصر ، بل ايضاً لأن المتأمل في كينونة الله يقابل حتمية عميقة في حياة الايمان المسيحي .

وعلى هذا الشكل تصرف لوثر ، فهو في مسائل الانثروبولوجيا اللاهوتية ابعد الأنواع الاونثولوجية التقليدية ، ولكنه احتفظ بها في نظرياته عن الله والمسيح ، بتقبله العبارات الدوغماتية العائدة للعصر الآبائي . (آباء الكنيسة) .

غير ان تلك الظاهرة من الاصطفاء الفلسفي للوثر الموجودة في الانثروبولوجيا ، والاونثولوجية في نظريته عن الله ، تهمل بعض الوقائع . فمن جهة لا يلغي لوثر الغاء تاماً كل عنصر اونثولوجي من انثروبولوجيته اللاهوتية ، بل انه بالأحرى يمزج العنصر الوجودي والذاتي من تفكيره مع انثروبولوجيا اونتولوجية ذات تركيب خاص . وسيكون لنا كلمة نقولها بصدد ما تثيره هذه المسألة . ومن جهة اخرى ، في نظرياته عن الله والمسيح ، يحافظ على لغة انتولوجية ، ولكنه يعطيها معنى خاصاً مما يقودنا الى المسألة نفسها : مسألة التوافق بين هذه الاونتولوجيا والتفكير الوجودي . اننا نتوقع منذ الآن ان لوثر لم يكتف باستبعاد « التفكير

الاونتولوجي اليوناني » من قطاع من اللاهوت ، ليحتفظ به في قطاع آخر بل انه استبعد ايضاً شكلاً من الفكر الاونتولوجي لا يتفق وتركيب لاهوته واستخدام اونتولوجيا اخرى تتوافق مع اهدافه .

واذا كان الأمر كذلك ، ماذا يبقى من الاصطفاء اللوثري؟ اذ من الصعب انِ نفهم كيف يمكن لمؤلف يمتدح الـ « الاونوم ايلود بارمينيذس unum ellud parmenidis » المشهور ، ان يأخذ بأي شكل من اشكال الاصطفاء .

نلاحظ ايضاً ان التأكيد النظري للاصطفاء لدى اللاهوتي يقود لدى « كارل بارث » الى الابهام . يقول هذا المؤلف : « ليس كلام الله هو الذي يجب ان يخضع للافتراضات البشرية المسبقة ، بل بالعكس فإن الافتراضات البشرية المسبقة هي التي يجب ان تخضع لكلام الله » هذه الفرضية ترتدي بالنسبة للاهوتي بداهة فورية اذ انها تذكير بما يقوله بولس الرسول في رسالته الثانية الى أهالي كورنثورس (١٠ ، ٥) : « إننا نقود كل فكرة اسيرة الى طاعة المسيح » ومع ذلك فالعبارة تحتوي مفهوماً غامضاً وعرضة للشك ، اذ ماذا يعني ان تكون الافتراضات البشرية المسبقة أي التورطات الفلسفية والعقلية للفكر اللاهوتي ، خاضعة لكلام الله ؟ هل يمكن ربطها مباشرة بالوحي الموضوعي ؟ وفي هذه الحالة لن تكون لا بشرية ولا فلسفية ولا عقلية . الفلسفة والعقل يتمتعان بنوع من الاستقلالية تجاه كلام الله ، والوحي واللاهوت ، والفلسفة في نظر لوثر هي نتاج العقل ، والعقل بحد ذاته يجب ان يكون حراً تماماً في البحث عن حقيقته وإظهار هذه الحقيقة . غير ان البحث العقلي كي يمكن استخدامه في اللاهوت ، يجب ان يكون ايضاً في الوقت نفسه خاضعاً لكلام الله . كيف يمكن ان نوفق معاً

بين هذين المطلبين ؟ هوذا الجواب الموافق للتفكير اللوثري : النعمة الالهية والروح القدس يعلمان القيام بأعمال حسنة في جميع الميادين، عن طريق الاستخدام الشرعي والحقيقي للأشياء ، وهما يعلمان أيضاً اتباع الفلسفة الجيدة بالاستخدام الشرعي والحقيقي للعقل . أي انهما لا يفرضان على العقل قواعد غريبة ، كقواعد الوحي والايمان مثلاً ، بل يدفعانه الى أن يكون اميناً امانة كاملة لنفسه وقواعده الخاصة . وتدخل الخضوع للايمان عند استخدام العقل لا يعني استعباده لنفسه ، بل يعني تحريره من كل روح ضياع تملؤه طبيعياً ، ومن كل ضعف تجاه عبادة ذاته . القاعدة التي تعطيها روح الايمان للعقل هي التالية : في كل عمل من اعمال العقل ، لا أقل من العقل كله ، ولا أكثر من العقل . وفي حال الخلاف يستطيع اللاهوت ويجب عليه ان يستنتج موضع الخلاف وينبه العقل اليه ، ولكنه لا يستطيع ان يفرض على هذا الاخير مفهومه الخاص عن الأشياء . انه لا يستطيع إلا ان يدعوه الى مراقبة ذاته بذاته ، وإعادة درس استخدام وسائله في العمل ، وان يضع بنفسه حلاً أفضل للمسائل . على اللاهوت ان يحترم استقلال العقل ، وعليه أن لا ينسى ان استخدام العقل لذاته لا يستند إلا الى العقل نفسه . قبل كل شيء ، العقل لا يأخذ أساسه في يسوع المسيح . ان لوثر الذي ساند بقوة ان اساس الدولة في العقل ، والذي كان بتفكيره بالتالي مغلقاً أمام كل نظرية عن « أساس مسيحي للدولة » ان لوثر هذا كان ايضاً معادياً وبالقوة نفسها لكل ضعف في كل نظرية تقول بالاساس المسيحي ، للعقل أو الفلسفة .

في الواقع ، يطمح العقل الى الوحدة في الافكار جميعها الصادرة عنه . وقد ذكرنا بموقف الباريمينيد (Paréminide) من هذه المسألة ، والموافقة التي يمنحها لوثر له . العقل لا يستطيع ان يكتفي بخليط من

المفاهيم المختلفة . نجد ذلك مثلاً في تاريخ الفيزياء فعندما تطرق الى بحث ميادين مختلفة من الواقع التجريبي وضع عدة طرق من التعليل تبدو كأن لا علاقة لواحدة منها بالأخرى ، ولكنه عاود العمل ولم يرتح إلا عندما نجح في تقريب تلك الطرق ، وأوجد بينها نوعاً من الوحدة . . مثلاً بين نظرية الضوء ونظرية الكهرباء . وهكذا كان الأمر بالنسبة الى الفلسفة فهي عندما وضعت أمام خلاف بين فلسفة اونتولوجية وفلسفة وضعية ، بين نظرية الكائن ونظرية العقل ، بين فكر الجوهر وفكر الوجود ، لم يكن بمقدورها الاكتفاء بتطبيق كل واحد من هذه المفاهيم في مجال الآخر ، كالاونثولوجيا على ما وراء الطبيعة والوضعية على الاخلاقية ، بل كان عليها ان تلغي واحداً من هذين الافتراضين ، او تجمعهما في مفهوم تركيبي واحد . وفي كل حال كان عليها ان تتوق الى مفهوم موحد يمكن تطبيقه بالشكل نفسه في الميادين جميعها . وهكذا الأمر بالنسبة الى استخدام الفلسفة في اللاهوت، فيوم ان توضع فلسفة للمجموع تأخذ بعين الاعتبار في وقت معاً المظهر الاونثولوجي للاشياء ومظهرها الواقعي ينتفي التفكير باصطفائية المؤلفين . وفي الواقع ان الفلسفة المستخدمة في لاهوت لوثر تمتلك تلك الطبيعة التركيبية مما يعني ان لا مكان لفرضية الاصطفاء .

لقد سبق لنا ان قلنا ان فكر لوثر الفلسفي منذ بدء ظهوره في ملاحظات سنة ١٥٠٩ و ١٥١٠ بدا كأنه مزيج من فكر « اوكام » وفكر « اوغستين » . وهاتان النظريتان كانتا تتأكدان الى حد ما وتبعاً لبعض مظاهرهما ، وتتوطدان مقابلة في فكر اللاهوتي الشاب . وهذه القاعدة التي ظهرت من فلسفة لوثر الاولى ستبقى قائمة خلال حياته كلها وخلال مؤلفاته جميعها .

الجمع بين « الاوغستينية » و « الاوكامية » يبدو للوهلة الأولى فكرة غير معقولة او بالأحرى مستحيلة. فأوغستين مفكر مثالي وافلاطوني[1] ، وتحتل « الافكار الافلاطونية » مقاماً هاماً في تفكيره . اما « اوكام » فقد حول مفهوم الفكرة فقال : الافكار ليست في الله كأشياء واقعية ، بل انها فيه بطريقة موضوعية فقط » أي بصفتها اغراضاً لتفكيره ولهذا السبب يعلنون ويحق الاسمية النافية للجوهر[2]. غير ان فينيو يضيف ان « الاوكامية تأتي بتحاليل اساسية » عن طريق ملتوٍ نوعاً ما (ص ٢٨). مما يعني ان هذه النظرية رغم رفضها افكار افلاطون واوغستين تعود فتجمعها ، أو على الارجح تعود فتجمع شيئاً ليس بدون علاقة معها ، وانطلاقاً من ذلك فإن التعارض بين الاوغستينية والاوكامية ليس مطلقاً الى الحد الذي يتصوره البعض .

وعلى العكس من ذلك ، وهو ما يعتبر اكثر اهمية بالنسبة الى تفكير لوثر الفلسفي ، يوجد اسمية لدى « اوغستين » . وان ملاحظات سنة ١٥٠٩ وسنة ١٥١٠ تحمل شواهد مستمرة من هذا الاخير على تعليل اسمي للعبارات العامة . فأوغستين مثلاً يعلن « اذا اخذنا « حيواناً » كجنس و « حصاناً » كنوع، يمكن القول ان هناك ثلاثة خيول وايضاً ثلاثة حيوانات . لا يمكن استخدام الاسم الخاص في حالة الجمع والاسم العام في حالة المفرد ، لا يمكن ان نقول ان ثلاثة جياد تؤلف حيواناًواحداً .ولوثر عندما قرأ هذا عند ابي الكنيسة انتفض وكتب في الهامش : ان هذا ضد بورفير[3]

---

(١) نقول افلاطوني بمعنى الكلمة العام جداً للدلالة على تيار واسع في الفكر الغربي دون التمييز بين مختلف فروعه.

(٢) فينيو . الاسمية ص ٢٦ .

(٣) فيلسوف من مدرسة الاسكندرية . من تلامذة افلوطين . « المعرب »

Porphyre الذي يقول ان عدة رجال يؤلفون رجلاً واحداً . ويمكن القول ان لوثر كان يرى في بورفير هذا الخروف الأسود في واقعية المفاهيم العامة . فلوثر هنا ينحاز الى اسمية اوكام . ويعلن ايضاً ودائماً بالاستناد الى اوغستين : « العام في الواقع ليس معطى واحداً ، بل هو معطى جماعي او هو مجموعة الافراد المتشابهة في النوع[1] » .

وهذا التقريب بين اوغستين واوكام سبق أن قام به آخرون قبل لوثر « فغريغوار دي ريميني » يعلن انه من مؤيدي اوغستين « في كل ما يتعلق بقضية المعرفة » أي بالتدقيق يؤيد الاسمية كما يقول جيلسون[2] ويضيف : « ان مؤلفات غريغوار ، تعرض اذن المسألة المثيرة للفضول جداً ، رغم كونها قد درست قليلاً ، وهي العائدة للتواطؤات الطبيعية التي يمكن ان تتم بين اوغستينية ما والاسمية ، او بكلام أفضل ، الاتجاهات السرية التي تقود من الواحدة الى الاخرى . اذ من الملاحظ ان غريغوار قد تمكن بإيراده استشهادات عديدة من أوغستين ، من اثبات موضوعات عديدة كانوا يعتقدون ان بإمكانهم تفسيرها بغير اللجوء الى التأثير المبهم لأوكام . . . وكان يؤكد ان المعرفة العامة لا تتناول حقائق يمكن ان تكون عامة ، بل تتناول علامات تدل على مجموعات من الأفراد ، مما يشبه في الواقع الاوكامية ، ويورد تأييداً لرأيه نصوصاً من « اوغستين » عن طريقة تكوّن المفاهيم العامة » .

ونصادف هذا التواطؤ بين النظريتين حتى لدى « غبريال بيال » (Gabriel Biel) وهو مؤلف كراس في اللاهوت السكولاستيكي ،

---

(١) « و » ٩٠٥٤ ١٢

(٢) الفلسفة في القرون الوسطى ص ٦٦١٠

استخدمه لوثر في عهد دراسته ، يقول فينيو وهو يتحدث عن بيال[1] : « ان نظرية ترفض كل تمييز بين النفس وقواها ، لا تجد سبباً لتمييز البر الذي يكمل الارادة عن النعمة التي تعطي شكلاً للجوهر . الكتب المقدسة تفرض علينا هذا التطابق بالاتفاق مع سان اوغستين » . والتمييز بين النفس وقواها هو بالتدقيق احدى تلك المسائل التي تتضمنها قضية العموميات ، والتي تناولتها نظريات الواقع والاسمية . ويعتقد بيال اذن انه واجد ايضاً اسمية اوكام في كتابات « اوغستين » مما يذكر بفرضية « سان بلانكا » التي تقول ان شيئاً من اوغستينية « غريغوار دي ريميني » قد استطاع المساس بلوثر من خلال مؤلفات « بيار دايي » . اننا نجد لدى « م . جيلسون » بعض العبارات التي تعبر بوضوح عن اسمية مبادئ اوغستين الانثروبولوجية : « اذا كان الحب المحرك الحميم للإرادة ، واذا كانت الارادة هي التي تميز الانسان ، يمكن القول ان الانسان يتحرك في الاساس بتأثير محبته مما لا يعد فيه اذن شيئاً عارضاً واضافياً ، انما قوة داخلية في جوهره ، كما هو الثقل بالنسبة الى الحجر الذي يسقط . . . وليس من شيء ابعد عن العقل اكثر من الزعم ان بالامكان عزل الانسان عن المحبة او منعه من استخدامها اذ ان ذلك يساوي عزله عن نفسه ومنعه من ان يكون اياه . احـرم الانسان من الحب الذي يدفعه من غرض الى غرض نحو هدف يتوجسه بغموض ، فيصبح مساوياً للجسم المادي الذي يخضع هو على الأقل لاندفاع ثقله الذاتي »[2] . وبتعبير آخر الحب هو الإرادة نفسها ، والارادة هي الانسان نفسه أو النفس الانسانية . لا يمكننا ان ندخل في الواقع الانساني ، تلك التمييزات وتلك الفروقات التي تقود اليها فرضية

(١) لوثر معلقاً ص : ٦٢ .

(٢) مقدمة لدرس « سان اوغستين » .

واقعية المفاهيم . الانسان هو الانسان الواقعي ، والكلي ، انه ليس طبيعة انسانية عامة ، او مشتركة ، تضاف اليها ، او تضاف « اليها من جديد » « فروقات فـردية » . من الاكيـد ان هذا المفهـوم الاوغستيني ليس « اوكامياً » ، فهو يفترض مسبقاً واقعية الأفكار بصفتها كحقائق نظرية وكموجبات عملية في وقت معاً . الفكرة ليست شكلاً متأصلاً في الانسان ، بل هي هدف سام للمعرفة والطموح البشريين . الفكرة بحد ذاتها معالجة بطريقة واقعية ، ونفي الشكل المتأصل المتلازم (immanent) هو العنصر الاسمي للاوغستينية . هنالك اذن تلاق فعلي للاسمية والاوغستينية ، في نقطة واحدة على الأقل ، وهذا الحدث يمثل الممشى الخفي أو احد المماشي الخفية الذي كان بإمكانه ان يوصل بين « اوكام » و « اوغستين » . الاسمية ليست هنا نظرية عامة ، تطبق على جميع المفاهيم فهي تتقلص الى ما يمكن تسميته : « اسمية » بعض المفاهيم .

« ملاحظات » سنتي ١٩٠٩ ، و ١٩١٠ تؤلف اتجاهاً موقتاً لتفكير المصلح : إلا أن اتخاذ المواقف التي سبق لنا أن تعشمناها يوجد لديه مثلها أيضاً فيما بعد ، وحتى في زمن نضوجه ، فمهاجمة « بورفير » تجدها مرة اخرى في « معارضة اللاهوت السكولاستيكي » المقطع ٥٢ ، « لقد كان خيراً للكنيسة لو ان « بورفير » لم يولد مع عمومياته بالنسبة للاهوتيين »[١] . ومن جهة اخرى ، وفي احدى كتاباته العائدة لسنتي ١٥٠٩ ـ ١٥١٠ ، يشرح لاهوتينا ما يسميه « خطأ الواقعيين » بغموض كلمة « واحد » التي هي غير مستعملة دائماً بمعنى الوحدة العددية . بل تستعمل في بعض الاحيان للدلالة على مشابهة بسيطة ، كأن يقال مثلاً : انها جرأة واحدة

---

(١) و ١ ، ٢٢٦ ، ٢٩ ـ ل . ف ١ ، ٩٩ ـ راجع ملاحظاتنا صفحة ٣٢٦ .

الرغبة في تعليم دكتور واعطاء الأوامر لأحد الأمراء[1] . وحجة غموض هذه الكلمة تعود مرة اخرى فيما بعد ، سنة ١٥٢٨ ، في تعليق على القديس يوحنا : ١٧ - ١١ » « ليكونوا واحداً مثلنا »[2] ، وفي نص ليس بلا علاقة مع قضية الواقعية .

نستنتج من جميع ما أوردنا ان فكرة لوثر في الجمع معاً بين « الاوكامية والاوغستينية » قريبة من تيار عام من التفكير في السنوات الاخيرة من القرون الوسطى ، وهي كانت ممكنة مبدئياً بفعل ان بعض الآراء مشتركة بين النظريتين .

لقد اوضحنا ان فلسفة لوثر اللاهوتي نوع من التركيب بين اسمية اوكام وافلاطونية اوغستين . وهذا الاستنتاج يفرض علينا سلسلتين من الافكار : ان نستخرج من مؤلفات لوثر من جهة العناصر التي تتقارب بها من الاسمية ومن جهة اخرى ان نلقي الضوء على تراثه الافلاطوني . غير ان تداخل النوعين من الفلسفة يجب ان يكون من نتائجه ان لا واحدة من النظريتين تظهر هنا في شكل امين تماماً لمنطقها الخاص . وعدا ذلك بما ان الأمر يتناول لاهوتياً وتأملات فلسفية وضعت في خدمة لاهوت معين ، فإننا نجد الى جانب فوضى متبادلة في المنطقين الفلسفيين ، تدخلاً قوياً وحتى عنيفاً ، وربما طاغياً من قبل روح هذا اللاهوت .

نحلل اولاً « اوكامية » صاحبنا : « لقد سبق لنا ان تكلمنا عن التعليل الاسمي للمفاهيم من قبل لوثر فلا نعود اليه . بل ان ما يجب ان يسترعي انتباهنا الآن ، مظهر آخر من فكر اوكام ، هو المتمثل في مفهومه

---

(١) و . ٩ ، ٨٣ ، ٣ - ١٥

(٢) و ٢٨ ، ١٤٦ .

عن العلاقة بين الفلسفة واللاهوت . لقد أعتقد لمدة طويلة ان اوكام كان من انصار التفريق الجذري بينهما ، لكن البحث المعاصر قد توصل الى ضرورة تعليل هذا الحكم . في الواقع يلح « اوكام » بشدة على الفرق بين اللاهوت والفلسفة . فالفلسفة في نظره عمل العقل ، ومفهوما الفلسفة والعلم متساويان . اساس العلم الاقتناع سواء أكان محسوساً وخارجياً ، ام داخلياً ، أم عقلياً . بينما اغراض اللاهوت حقائق غير مرئية وهو يستند الى سلطة الايمان ، ينتج من ذلك أن اللاهوت ليس علماً . غير ان اوكام بعدما فتح هكذا هوة بين هذين الطرازين من المعرفة ، ينصرف اذا جاز لنا القول ، الى إقامة جسور فوق تلك الهوة ، ونستطيع ان نجد جسرين على الأقل : من جهة اللاهوت الطبيعي او المعرفة الطبيعية لله ، ومن جهة اخرى واقع ان اغراض اللاهوت « كينونات » مما يجعلها خاضعة لنظام المعرفة النظري مثلها مثل اغراض الفلسفة . هناك اذن تكامل واستمرارية بين اللاهوت والفلسفة بفضل وجود معرفة طبيعية لله لدينا ؛ عقلية وفلسفية ، ولكن بالقدر نفسه لاهوتية ما دامت تهتم بالحقائق اللازمة للخلاص . وهناك خضوع المسلكين للنظام الشكلي والمنطقي نفسه .

نجد هذه الآراء عند لوثر مع سلسلة من التعديلات ، فهو ايضاً يلح على الفرق والمسافة بين المسلكين ، ولكن بطريقة اكثر جذرية على الأغلب من اوكام . فابتداء من مطلع ملاحظاته على احكام ، « بيار لومبارد » في ما يمكن تسميته « ديباجة التعليق على احكام لوثر » نجد اعلان مبدأ ليس شيئاً آخر سوى دفعة من اللوم وعدم الثقة ضد الفلاسفة واللاهوتيين الذين يستخدمون في تعليقاتهم الفلسفة : (رقم ١) وفي اغلب الاحيان لا تقوم النصوص التي يتناول فيها لوثر قضايا فلسفية إلا بمجابهة اللاهوت والفلسفة

مع نية البرهان على سمو اللاهوت سمواً ليس موضع نقاش ، وعلى عجز الفلسفة عن ادراك الحقيقة اللاهوتية (مثلاً الرقمان ٨ و ٩) ولم نجد في أي مكان لدى لوثر تلك الحجج من الرجحان (Prohalité) لمصلحة تأكيدات الايمان التي كانت رائجة في تراث الاسمية ، والتي لم يكن اوكام يرفضها . فقد قال هذا الاخير ان اريسطو طاليس لم يقم الحجة على وجود المحرك الاول : « ويمكن القول مع ذلك ان هذه الفرضية ارجح من الفرضية المعاكسة : . . . . ولهذا السبب يجب القبول بها بالأفضلية »[١] . يمكن القول ان هذه الارجحية تتضمن امكانيتين : حجة راجحة يمكن ان تنال التقدير كمساهمة ايجابية في حصول اليقين بالايمان ، وفي بناء اللاهوت ، ولكن يمكن ايضاً ان يكون لدينا شعور بأن ارجحية ما لم تكن سوى « ارجحية بسيطة » « رغم انها بكل تأكيد ليست مثبتة »[٢] . ومن هنا ينشأ موقفان ممكنان : البعض مثل « بيار دايي وغبريال بيال » يعتبرون ان من واجب اللاهوتي تعليل العقيدة بقدر ما يمكن بواسطة براهين العقل وجعلها هكذا اكثر تقبلاً من المؤمنين ، وآخرون مثل « غريغوار دي ريميني ولوثر » يلحون اكثر على الجانب السلبي من الحجة المرجحة وعلى عجزها عن خلق اليقين الايماني . باتباعنا النهج الثاني ، نصل حتماً الى ان نفرق بجذرية أكثر فأكثر بين اللاهوت والفلسفة .

قيل ان الرأي العام الذي ينسب الى اوكام ارادته في فصل ميدان الفلسفة عن ميدان الايمان ، يمكن جداً ان يكشف نياته[٣] . « غير ان

---

(١) جيلسون : الفلسفة في القرون الوسطى ص ٦٥٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٤٩ .
(٣) ر . غولوي R. Guelluy ، الذي ذكره هاغلوند Hagglund ص ٢٦ .

بالامكان تطبيق هذه المعادلة على لوثر،اذ ان تخصيص حقل لكل من المسلكين مبدأ أساسي بالنسبة لتفكير المصلح . فاللاهوت والفلسفة لا يختلفان بطرازين من المعرفة فحسب : الايمان والعقل ، بل يختلفان ايضاً في الميدانين اللذين يتحرك فيهما هذان النوعان من المعارف وكل من هذين الميدانين مختص بهذا او ذاك من النوعين لا يشاركه فيه الآخر . ميدان العقل هو العالم المنظور والمحسوس ، هو هذا العالم الادنى ، عالم التوالد والفساد الذي فيه كل شيء فانٍ . ومهمة العقل هي كونه الوسيلة التي يستطيع بها الانسان التوجه في هذا العالم وفي وسط التغييرات المستمرة.

هناك المكان الطبيعي للفلسفة . وبالمقابل فإن ميدان اللاهوت هو فلك الحقائق الالهية والكونية ، الروحية والخالدة التي نعرفها بواسطة الوحي، وانجيل يسوع المسيح ، وكلمة الله ، والتي ندركها بالايمان وتجربة الايمان .

صاحبنا اللاهوتي لا ينكر اذن ، كما ظن في بعض الاحيان ، إمكانية وجود فلسفة ، والدور الايجابي للعقل ، قال في « الخلاف حول الانسان » ان العقل شيء حسن جداً ، وشيء ما الهي »[1] . وفقط عندما يتطرف مع نفسه يصبح « العقل ذلك البغي » (die hure vernunft) ، أي عندما يترك ميدانه الخاص ، ليتدخل في أشياء خاضعة لسلطة كلمة الله والايمان .

وعدا ذلك فإن الفلسفة تنقسم الى مجموعة من الفروع الخاصة ، او العلوم : الطبيعيات وما وراء الطبيعيات ؛ علم الاخلاق ؛ السياسة ؛ الرياضيات ؛ المنطق الخ . . . وهي العلوم التي ألف أريسطو عنها كتباً ،

---

(١) رقم ٩ ـ مقطع ٤ .

والتي رعاها التراث الغربي منذ القدم ، وفي العصور الوسطى جميعها حتى بزوغ فجر العصور الحديثة ، والتي يفترضها لوثر ايضاً عندما يتكلم عن الفلاسفة . اللاهوت وهو في الظاهر علم من بين العلوم الأخرى جميعها ، يتميز عنها مع ذلك بشكل عميق ، يقول « كيف يمكن ان نقوم في اللاهوت بتعليل عقلي لا يلبث ان يثبت استحالته في الفلسفة . اذ ان الفرق بين اللاهوت والفلسفة هو اكبر بقدر لا متناهٍ ، مما هو الفرق بين العلوم الفلسفية الاخرى فيما بينها »[1] . من الأكيد اذن ان المعادلة التي تكشف تفكير « اوكام » هي نفسها بالتدقيق معادلة لوثر : التفريق بين ميدان الفلسفة وميدان الايمان .

السبب العميق لهذا الموقف الاكثر جذرية هو بشكل ظاهر ذو طبيعة لاهوتية : فمفهوم الايمان يختلف تماماً لدى لوثر عنه لدى « اوكام ». يقول « ل . بودري » عن هذا الاخير (ص ٩٣) : « مثل اللاهوتيين جميعاً ، يميز اوكام بين ايمان فطري وايمان مكتسب » اما لوثر فعلى اثر اصلاحه العميق للتفكير اللاهوتي ، تخلى تماماً عن هذا التعريف التقليدي . كان بإمكانه بدون شك هو ايضاً ان يقول « ايمان فطري » ولكن بما ان هذه العبارة قد وضعت بشكل خاص وفقاً للمفهوم السكولاستيكي ، فقد فضل التخلي عنها ليتلافى الاشكالات وسوء التفاهم . الايمان هبة من الله ، عمل من اعمال الروح القدس في المؤمن ، الله يثير الايمان عن طريق التبشير بالانجيل ، وفي الانجيل الذي هو كلمة الله يهب نفسه للانسان . والايمان بإدراكه الكلمة ، يدرك المسيح نفسه في الكلمة . فهو اذن لقاء شخصي من الانسان مع الله ، مع المسيح . وفي هذا اللقاء ، يدفع الانسان الى ان يهب

---

(١) رقم ٨ مقطع ٣٩ .

نفسه تماماً لذلك الشخص الالهي الذي يتجه اليه . غرض الايمان ليس حقيقة مرسلة ، بل شخصاً يهب نفسه، وموقف الايمان ليس فعل تسليم بحقيقة مرسلة ، بل فعل هبة الذات تماماً الى شخص كان وهب نفسه قبل ذلك . انه علاقة من شخص الى شخص . وهو يتضمن ايضاً دون شك فعلاً روحياً بقدر ما تتضمن هبة المسيح ذاته تواصل حقائق ، لكنه قبل كل شيء وفي نواته المركزية فعل ارادة من قبل الشخص في كليته ، او كما يقول لوثر فعل قلب بالمعنى التوراتي لهذه الكلمة ، او ذو طبيعة عاطفية ، من L'affectus ، « الحياة العاطفية للايمان هي التي يجب ان تمارس في أقوال الايمان لا التفكير الفلسفي »[1] .

اننا نجد هنا ما صادفناه في مطلع بحثنا ، فلوثر يهجر الاطار المشترك للاهوت الغربي بأجمعه منذ « اوغستين » المتمثل بمبدأ ـ La fides quaerens intellectum ، مما يجعله مضطراً الى تجاوز موقع اوكام . بتقويته التمييز بين اللاهوت والفلسفة .

غير انه من الخطأ دفع التمييز بين الميدانين الى المطلق وتحويله الى فراق كامل لا يمكن تلافيه . ويجب ايضاً ان ندخل في تعليل التفكير الفلسفي لدى لوثر التفرد الذي درج البحث المعاصر على تبنيه بالنسبة لموضوع اوكام . فكما ان اوكام أقام الجسور فوق الخندق الذي حفره بين اللاهوت والفلسفة ، فإن لوثر صنع الشيء نفسه ايضاً رغم انه فكر فيه على طريقته . ويبدو ان اللاهوت الطبيعي ، احد تلك الجسور لدى اوكام ، قد قام بالدور نفسه لدى لوثر ايضاً .

يمكن الاعتقاد ان لوثر ينفي المعرفة الطبيعية بالله ، عندما نقرأ

(١) رقم ٨ مقطع ٤٢ .

التعليق على الرسالة الى أهالي روما (١ ، ٢٠) في « معارضة هيدلبرغ » وهي نص يستحق القراءة والتمعن بانتباه . هاكم ما يقول لوثر : « لا يمكن ان نسمي لاهوتياً حقيقياً ذلك الذي يتأمل الكمالات غير المرئية لله بعدما يكون قد ادركها عن طريق الاشياء المخلوقة . انما من يدرك الاشياء المرئية واللاحقة لله ، بعدما يكون تأملها بالآلام والصليب » . مما يمكن ان يحملنا على القول : ان المصلح يريد ان يعارض بولس الرسول . فبولس يعلن ان طريق معرفة الله بواسطة تأمل الخليقة ممكن تماماً .

اما لوثر فينصرف الى عدم النصح بهذه الطريق،غير انه لا ينكر ان المعرفة الطبيعية ممكنة ، فهو يستنتج أن بعض الناس ينصرفون اليها وحدها ـ يقول ، ليس مثل هذا البحث هو الذي يؤدي الى ايجاد لاهوتيين جيدين . وفي الواقع ان بولس الرسول ينتهي الى قول الشيء نفسه . فهؤلاء الحكماء الذين يبحثون عن الله بالوسائل الطبيعية اصبحوا مجانين وضلوا في عبادة الاصنام . لقد اساءوا التصرف بإمكانية المعرفة الطبيعية ، ولهذا السبب فتح الله للذين يرغبون في طاعته ، طريقاً آخر ، هو طريق « الاشياء المرئية واللاحقة لله » أي الوحي عن طريق التجسد والتواضع والضعف والصلب في يسوع المسيح . لقد اسيء استعمال المعرفة الطبيعية ، فهي اذن امكانية وواقع . اذ يستحيل اساءة استخدام ما لا وجود له . فتفكير لوثر المبالغ فيه يفترض مسبقاً اذن امكانية المعرفة الطبيعية لله ويتضمن التأكيد عليها .

ومختاراتنا تحتوي عدة مقاطع يعبر فيها لوثر بشكل اكثر صراحة عن الموضوع نفسه[1] كما ان هناك عدداً كبيراً من مثل تلك المقاطع . غير ان

---

(١) رقم ١٣ و ١٤ .

المهم ان نلاحظ خصائص ذلك اللاهوت الطبيعي وما يتفرد به ، في نظر لوثر . قبل كل شيء يتعلق الأمر بمعرفة فطرية وهو ما يستنتج حسب لوثر من بعض التأكيدات التوراتية ، ولكن بدون شك هناك تأثير اوغستيني وتأثير شيشروني وصل عن طريق النظرية « الانسانية » . ويحدث للوثر ان يذكر عناصر تلك المعرفة الطبيعية : وجود الله ، دوره كخالق ، عدالته ، احكامه ، قدرته الالهية ، الخ . . . . واذا فتشنا في مؤلفاته جميعها استطعنا ان ننظم لائحة طويلة جداً من الحقائق الطبيعية عن الله ، بما فيها نظرية عن الحق الطبيعي . ومن جهة اخرى ان تلك المعرفة غير كاملة ، ولا تكفي لتسمح للانسان بأن يتوصل الى الخلاص . مما يجعل من الضروري ان نضيف اليها المعرفة الموحى بها . غير ان لوثر يتناول في مكان آخر هذا اللاهوت الطبيعي بالنقد القاسي فهو في نظره لا يكتفي بأن يكون غير كافٍ للخلاص ، بل هو لا يسهم بشيء في سبيل الخلاص ، ويشكل على الارجح عقبة في سبيله ، انه يجعل الانسان يعتقد انه يستطيع بواسطته تبرير نفسه أمام الله ، ويدفعه بذلك الى عبادة الاصنام . وبالمقابل يمكن ان يجعله يشعر بثقل السلطان الالهي ويرمي به في هوة اليأس . انه يقين قليل الثبات وهو غامض ومختلف . والانسان في خضوعه لحسابات مغلوطة تقوده حتماً الى خيبة الأمل ، بترك نفسه ينحدر بسهولة الى الحرمان .

غرض تلك المعرفة الطبيعية الله والاشياء الالهية ، في مجمل التفكير اللوثري ، انها تشكل ما سمي « نقطة الاصطدام » للوحي الايجابي في الفكر الطبيعي للانسان . وبدونها يصبح هذا الانسان مثل الحيوان العاجز عن إدراك الحقيقة الالهية . غير ان الأمر يتعلق هنا بطاقة سلبية جداً . وهكذا فالانسان مكون بشكل انه يوقظ على المعرفة الحقيقية لله . وهو لا

يستطيع في ذلك ان يسهم بنفسه بشيء في تلك اليقظة . انه مصاب بفساد الخطيئة الاصلية الى درجة ان كل ما يصنعه بنفسه من اجل خلاصه لا يؤدي إلا الى زيادة ضياعه . لا سبيل هناك سوى الانجيل : اماتة الجسد والعودة الى الحياة عن طريق الاشتراك بالمسيح .

اذا اخذنا هذه النظرية عن المعرفة الطبيعية لله في مجملها وجدناها متميزة بعلاقة سلبية . فهي تعبر بالتأكيد عن مظهر من مظاهر الواقع الانساني غير انها بدون قيمة بالنسبة للاهوت ، ففي اللاهوت اعني الوقوف امام وجه الله ، وفي قضية تبرير الانسان ليست شيئاً في حد ذاتها ، بينما في نظر « اوكام » تشكل حقائق المعرفة الطبيعية لله جزءاً مما هو ضروري من اجل الخلاص . ونتيجة لذلك تمت الى اللاهوت المسيحي غير ان لوثر لا يرى هذا الرأي ، فاللاهوت الطبيعي تبعاً لمعنى تصريحاته ، خارج اللاهوت . وهو فلسفي تماماً ولا يشكل في الواقع عنصر اتصال بين الفلسفة واللاهوت . ورغم ذلك يعتقد « المصلح » انه يمكن ان يكون مفيداً لحاجات المدافعة (apologie) والمجادلة[1] . مما يثير الدهشة لأن هذين المسلكين يشكلان قسماً من اللاهوت وهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً « بالدوغماتيك » على الأقل من وجهة نظر المفهوم التقليدي .

كما علينا ان نتساءل عن معنى النيات الغامضة وراء البراهين على وجود الله التي نجدها احياناً لدى مؤلفنا . من المرجح قليلاً ان لوثر أراد ان يقدمها كبراهين حقيقية ، وفي هذه الحالة كان وضع ثقة كبيرة في مقدرة العقل البشري وفي القيمة الاستنتاجية لمثل تلك البراهين ، اكثر بكثير مما فعله اوكام . نحن نعتقد انها على الأرجح شهادات على الايمان المسيحي

---

(١) رقم ١٤ .

موجهة الى متحادثين مؤمنين ، شهادات شبيهة ببعض التصريحات الواردة في الكتاب المقدس ، ومن وجهة نظر العقل ، براهين ترجيح .

اما بالنسبة الى الممر الثاني الذي أقامه اوكام بين اللاهوت والفلسفة فإن لوثر يعالجه ايضاً وهو يتناول نوعاً من النظام الشكلي والمنطقي المشترك بين المسلكين وهنا يبدو لوثر اقرب الى اوكام . فهو رغم ابتعاده عنه في بعض المسائل الخاصة يربط بين اللاهوت والفلسفة بنظاميهما الشكليين ، بقدر ما على الأقل .

أما بشأن الرسالة الى اهالي غالاطية : (٥ ، ٩) : « خميرة قليلة تخمر العجين بكامله (نص وارد في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس (Vulgate) فإن لوثر يعلن ما يلي : « في الفلسفة ، غلطة صغيرة ترتكب في البدء ، تصبح في النهاية غلطة كبيرة ، وكذلك في اللاهوت ، فإن خطأ صغيراً يهدم العقيدة بكاملها »[١] ، والأمر نفسه يحدث في نظرية الحق ، يقول يعقوب في رسالته : (٢ ـ ١٠) « ان من عثر في واحدة فقد صار مجرماً في الكل » . اذن هذا الرأي معتمد في نظرية الانجيل كما هو في الفلسفة كما هو في نظرية الحق : « يجب ان تكون العقيدة حلقة من الذهب مستديرة تماماً لا ثقوب فيها (٤٧ ـ ١٧) . الحقيقة في كل من تلك الميادين تشكل وحدة الى درجة ان اقل انحراف يتسرب الى اية نقطة يجر في تأثيراته البعيدة ، خللاً في المجموع ، واذا كان الأمر كذلك ، فلأن كلاً من تلك المجموعات يملك هيكلية منطقية تفترض في الوقت نفسه تناسق الكل مع دور كل جزء . هناك روح واحدة وتناسق ونظام تعمل في اللاهوت كما في الفلسفة .

---

(١) « و » ٤٠ ـ ٢ ـ ٤٦ ، ١٧ ، ١٩ .

غير ان التركيب الشكلي للاهوت ليس تماماً من طبيعة واحدة مشابهة لطبيعة الفلسفة ففي هذه الاخيرة يملك العقل معنى للحقيقة ومبادئها الاساسية ، يعرف بواسطته مثلاً وبيقين لا شك فيه ان ٣ + ٧ = ١٠ . وكذلك فإن الكنيسة تملك ايضاً اتجاهاً يقدر ويؤيد العقائد بفضل اشراق الروح القدس . الذي هو روح تنفخ حيث تريد ، بينما ان العقل روح يستطيع بلوغها البشر جميعهم بالتساوي . ان عمل الروح القدس مرتبط ايضاً بسلطة الكتاب المقدس ، اما في الفلسفة فإن سلطة كهذه لكتاب أو لتقليد غير موجودة . مما يجعل ممكناً طرح مسألة الفرق بين الهيكليتين الشكليتين . غير ان لوثر يبدو على الأرجح اكثر ميلا الى القبول بوجود نظام منطقي في الجانبين ، دون ان يقوم في هذا الصدد ببحث منظم ونظري .

غير انه يأخذ موقفاً تقريرياً جداً ومعارضاً للاسمية حول نقطة خاصة ، هي المتعلقة بمسألة القياسات الثلاثية (syllogismes) في مادة النظريات المتعلقة بالتثليث ، والمسيح . فخصائص هذه النظريات الدوغماتية انها اذا ما ادخلنا عليها طريقة التفكير القياسي (السيلوجيستي) نجد انفسنا مقادين الى نتائج ذات تعابير دوغماتية . وفي هذه الحالة كانت « الأوكامية » تحاول عن طريق تمييزات مرنة انقاذ الحقيقة الدوغماتية وحقيقة القواعد القياسية (السيلوجيستية) في وقت معاً .

وقد قام لوثر في نص كتبه في الزمن السابق لبلوغه سن الرشد بمثل تلك التجربة ، مع محاولة تبسيط نظريات المدرسة الاسمية[1] إنما منذ سنة ١٥١٧ ، في « معارضة اللاهوت السكولاستيكي » تخلى عن كل محاولة من

(١) « و » ١ ، ٢١ ، ٣٢ ، ٢٢ ، ٢١ .

هذا النوع [1] . الحقيقة عن الشكل القياسي (السيلوجيستي) لا ينكرها احد . انما هي لا تطبق على اللاهوت . ونجد النظرية نفسها من جديد فيما بعد بكثير ، في المجادلة من أجل يوحنا (١ ، ١٤)[2] : فعظمة المادة اللاهوتية لا تسمح لنفسها بأن تحبس في الاطار الضيق جداً للفكر (القياسي) (السيلوجيستي) . القياس (السيلوجيسم) ليس قائماًإلا في ميدان معين ، أما اللاهوت فهو ميدان مختلف تماماً ، يسمو الى ما لا نهاية على حيث يطبق العقل شرعياً . ونتيجة هذا الموقف ان مبدأ التناقض في النهاية لا يمكن تطبيقه دائماً في اللاهوت . مما يقلب رأساً على عقب مبدأ اساسياً من مبادئ فكر « اوكام » . ونستنتج في الواقع ان ظاهرة الهيكلية الشكلية تجمع معاً اللاهوت والفلسفة ، غير ان الاتفاق محصور في حدود ضيقة بفعل الافكار حول القياس (السيلوجيسم) الذي سبق لنا ان ذكرناه .

يوجد لدى لوثر ايضاً عنصر آخر يربط معاً بين اللاهوت والفلسفة ، عنيت به نوعاً من علاقة المشابهة بين الميدانين.فعند تحضيرنا لهذا البحث وعند تقديرنا الى أي حد يسخر لوثر من مواقف اوكام بحجة بعد اخرى : فوجئنا بأن نكتشف ان الخلافات والتناقضات الظاهرة للمصلح تحل وتتناسق من نقطة الى اخرى في مفهوم علاقة من المشابهة بين الفلسفة واللاهوت : نعني هنا بالمشابهة تشابهاً يتضمن فوارق ، ونوعاً من التماثل يحتوي على تناقضات ، ووحدة تحتوي في داخلها على توترات قوية الى الحد الاقصى . ويشير لوثر الى هذا المفهوم بصورة مختلفة ، كصورة الظل مثلاً ،،

---

(١) « و» ١ ، ٢٢٦ ، ١٧ ـ ٢٥ ، ـ ل . ف ٩٨٢١ المقطع ٤٥ ـ ٤٩ .

(٢) رقم ٨ .

كتب في « الديكتاتا » : « يشكل خلق الاشياء الحسية بداية ، وصورة ، وظلال الفداء والأشياء الروحية ، وهذه الاخيرة تشكل نهاية لتلك ، وبدون الاشياء الروحية تكون الاشياء الحسية باطلة. فعلينا اذن ان نفهمها كرموز للحقائق الروحية[1] . وفي الواقع تشكل الحقائق الحسية الغرض الخاص للفلسفة . وبعدما يؤسس المصلح العلاقة التشابهية على هذا الشكل ، يعبر عنها مباشرة بقوله : « لنحتفظ بالفلسفة في النطاق الذي اعطاه الله لها ، ونستخدمها كما نستخدم الظل »[2] .

يوجد اذن هكذا علاقة تشابه بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الاخلاقية ، ومن جديد بين هذه الاخيرة واللاهوت . في الواقع ان القاعدة التي يسبق بها الكائن العمل ، قائمة في كل من الميدانين ، ولكن شكلها يختلف في كل منهما ، يوجد « عمل » في حياة الطبيعة ، وفي النشاط الاخلاقي وفي حياة الايمان ، ولكنه « عمل » يختلف من محيط الى آخر : فكل من العمل الاخلاقي وعمل الايمان يفترض مسبقاً موضوعاً خاصاً ، ويصف لوثر هذين الموضوعين مستخدماً العبارات نفسها : العقل المستقيم والارادة الجيدة . غير ان العقل في المحيط اللاهوتي « عقل جديد » ليس شيئاً آخر سوى الايمان[3] . علم الطبيعيات يشكل ايضاً تشابهاً مع اللاهوت . ويناضل لوثر بقوة ضد استخدام التعابير الطبيعية في اللاهوت ، ففي مناقشة جرت سنة ١٥٣٧ ، رفض ان يستخدم مناسبة التبرير بواسطة الايمان ، مفهوم « السبب الشكلي » لأننا كما قال : « منذ ان نقرأ تلك العبارات او ما شابهها في اللاهوت أو في جدال لاهوتي ، فإن

(١) « و » ٣ ـ ٥٥٠ ، ٣٣ ـ ٣٥ .

(٢) رقم ١٠ .

(٣) رقم ١١ .

الفكر البشري لا يتأخر عن اخذها كما هي مستخدمة في الطبيعيات ، ويجد نفسه مدفوعاً ومقاداً الى مناقشات غامضة وشائكة . لأن علم الطبيعيات في طبيعته يلامس العقل بينما مقام اللاهوت في مكان اسمى جداً من متناول الذكاء البشري . تعرفون جيداً ان علم الطبيعيات قد احدث دائماً ولا يكف عن احداث عراقيل ومخالفات للاهوت وسبب ذلك ان كل علم يملك تعابيره الخاصة التي يجب ان يستخدمها ، وهذه التعابير مناسبة للمواد التي وضعت من اجلها . . . فاذا شئنا ان ننقلها من نطاقها الخاص الى نطاق غريب ، ينشأ من ذلك تداخل غير محتمل . . . عندما ننقل التعابير الطبيعية الى اللاهوت ينشأ من ذلك لاهوت سكولاستيكي »[1] . ولكن رغم ذلك ، يحدث للوثر عندما يحاول التعبير عن مفهومه للحقائق اللاهوتية ، ان يستخدم بدوره لغة مستعارة من الطبيعيات الاريسطوطاليسية[2] . من المهم الاشارة الى ان الناشر بصدد مقطع كهذا يعلن ان لوثر يستخدم المفاهيم الماورائية لاريسطو في عرض افلاطوني جديد واوغستيني[3] .

والرياضيات هي أيضاً عرضة لآراء متناقضة من قبل لوثر ، فهو يعبر عن ذلك بشكل قاسٍ جداً في جدال حصل سنة ١٥٣٩ قال : « الرياضيات هي من بين الفروع الفلسفية جميعها ، الفرع الاكثر عداء للاهوت ، اذ لا يوجد أي جزء في الفلسفة يكافح بمقدار ما يفعل ضد اللاهوت ، فالرياضي مثلاً يقول ان الواحد لا يمكن ان يكون اثنين ، وان الثلاثة لا يمكن ان تكون واحداً[4] . إلا انه في مناسبات اخرى ، وفي أغلب

(١) « و » ٣٩ ، ١ ، ٢٢٧ ـ ٢٣٠ .

(٢) رقم ٣ و ٥ .

(٣) « و » ٥٦ ، ٤٤٢ .

(٤) « و » ٣٩ ، ٢ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٢ ، ١٠ .

الاحيان ينقل مفهوم النقطة الرياضية الى اللاهوت ، ويصنع منها صورة عن الوقائع الروحية ، او يعلن بصورة مستعارة من « اوغستين » ان ٣ + ٧ يجب ان لا تساوي ١٠ ولكنها مع ذلك تساوي ١٠ . وكذلك اذا كان على المؤمن المدفوع بالايمان ان لا يقوم بأعمال حسنة . فإنه يقوم بأعمال حسنة مع ذلك . لنذكر ايضاً بما قلنا عن الهيكلية الشكلية للاهوت والفلسفة ، فالأمر يتناول هناك ايضاً علاقة تشابه .

علينا ان نثير مسألة معرفة ما اذا كان هذا المفهوم اللوثري عن التشابه من مصدر اوكامي او اوغستيني وافلاطوني . لم نجد ما يشبهه لدى اوكام : وبالمقابل نعرف ان افلاطون وافلوطين واوغستين كانوا يبشرون بهيكلية مشابهة للكون . ومسألة اخرى هي مسألة العلاقة بين التشابه اللوثري والتشابه لدى « توما الاكويني » من جهة ، والتشابه لدى « كارل بارث » من جهة اخرى . لدى لوثر لا يوجد تصاعد متواصل ومنقذ ، يقود من العالم المرئي الى العالم الالهي ، كما هو الأمر لدى توما ؛ إنما يجب المرور بالموت والقيامة مع الاسهام بصعود المسيح . ومن جهة اخرى مع لوثر لا يوجد هبوط بارثي من الالهي نحو الزمني ، كما في نظرية بارث عن الأساس المسيحي ، فالحقيقة المرئية يعرفها العقل ، والحقيقة الالهية والروحية يعرفها الايمان . وعلاقة التشابه بين الاثنتين ليست ممكنة لا لجدلية صاعدة ، ولا لجدلية هابطة ،انها ظاهرة واقع ، تدرك بالوحي ، وكموافقة (rédemption) بين الخلق والفداء .

لقد تحدثنا عن اسمية المفاهيم تبعاً للوثر ، وتعليله العلاقة بين اللاهوت والفلسفة . بقي علينا ان نذكر مظهراً ثالثاً من اوكامية لوثر : نظريته عن الله . انه مثل اوكام يبشر بالسلطان المطلق والقدرة الكلية

اللامتناهية لله . إلا انه من الموافق هنا كما في مكان آخر أن نكون منتبهين الى الخصائص التي تتميز بها كل من النظريتين فهي مهمة جداً .

كتب لوثر في « بحث عن عبودية الاختيار » (الجبرية) : « العلم المسبق لله ، وقدرته الكلية متعارضان تماماً مع اختيارنا الحر . فإما ان الله يخطئ في علمه المسبق ويتيه في عمله ـ وهذا مستحيل ، وإما اننا نتصرف ، ونحمل على التصرف تبعاً لعلمه المسبق وعمله . اني ادعو القدرة الكلية لله ـ لا القدرة التي تتمنع عن صنع اشياء كثيرة لها القدرة على صنعها ، انما القدرة الحالية التي بها يصنع في قدرة كل شيء في الاشياء كلها ، حسب الطريقة التي يسميها الكتاب المقدس القدرة الكلية . وهذه القدرة الكلية لله وعلمه المسبق يقضيان قضاء مبرماً على عقيدة الاختيار الحر[1] (القدرية) .

نلامس هنا اصعب مسألة طرحت من قبل الفكر اللاهوتي والفلسفي للوثر . لكننا لا نطمح الى حلٍ جميع القضايا التي تثيرها هذه المسألة،اذ علينا للقيام بذلك ان نوضح مثلاً الاحجية التي يتضمنها الجزء الفلسفي من « معارضة هيدلبرغ » وخاصة المقطع ٣٣ . اننا لا نرغب الآن المغامرة في ذلك بل نكتفي بتقديم عدة ملاحظات .

أولاً : من الواضح ان النظرية اللوثرية عن القدرة الكلية الالهية قد تكونت بتأثير نظرية اوكام . فالفقرة ٣٤ من « معارضة هيدلبرغ »تقول ذلك بوضوح كاف،فلوثر يعرف تماماً ان اللاهوت الاوكامي عن البوتانسيا ابسوليتا (potentia absoluta) (أي القدرةالكلية) يعبر عن انشغال الايمان

---

(١) « و » ١٨ ، ٧١٨ ، ٢٥ ـ ٣٢ ، ل . ف ٥ ، ١٥٠ .

المسيحي والتفكير اللاهوتي ، لا عن دقة مدفوعة الى الحد الاقصى من الجدلية الفلسفية . غير ان تفكير المصلح ، اذا لم نخطىء ، يتجاوز الى حد بعيد تفكير السكولاستيكي الكبير لأنه يرفض ان يعترف بالحد الذي يضعه هذا الاخير للقدرة الكلية الالهية : مبدأ التناقض ليس مقبولاً إلا في نطاق العقل البشري والحقائق المرئية . ولا يمكن ان يمس سمو الحقيقة الالهية . ويؤكد ذلك موقف لوثر تجاه مسألة القياسات (syllogismes) اللاهوتية التي بحثناها منذ قليل .

ومن جهة اخرى ، لا يلغي موقف لوثر التقدم الذي حققه التفكير السكولاستيكي بعد الادانة الباريسية الشهيرة سنة ١٢٧٧[١] . فقد ثار احبار الكنيسة ضد علم الكونيات الذي يرى ما يلي : « منذ المخلوق الأول حتى عالمنا الأرضي ، كل شيء يتسلسل في تتابع من العلاقات السببية الحتمية التي لا تتضمن اطلاقاً وجود « الأول » في الحصائل البعيدة الناتجة عن عمله . والتي بالعكس تستبعد ان يستطيع هذا الأول التدخل فيها بعمل حر وفوري كما يستطيع ان يفعل دائماً الله المسيحي »[٢] . تفكير لوثر يأخذ الاتجاه نفسه انما يذهب الى ابعدمن تفكير هؤلاء اللاهوتيين . فهو ايضاً لا يقبل بأن تشكل الأسباب الثانوية بالحتمية التي تدخلها ، حاجزاً بين الله ونتائج سببيته الخلاقة والمحافظة .

مفهوم الحتمية الذي يدخله ، يعني حصراً حتمية نتائج السبب الأول نفسه ، دون ان تنتفي الأسباب الثانوية . انه يصنع منها «اقنعة » (Larvae) للعمل الشخصي والفوري لله نفسه ، ولهذا السبب كتب في تعليقه على

---

(١) جيلسون : فلسفة القرون الوسطى صفحة ٥٥٨ .

(٢) المرجع السابق ص : ٦٠٩ .

الرسالة الى اهالي روما : « بالنسبة للاحتمال ، انه بكل بساطة غير موجود من وجهة نظر الله ، انه لا يوجد إلا من وجهة نظرنا البشرية »[1] .

تلك العبارة تسمح بالتأكيد ان معنى تلك المفاهيم اللوثرية لاهوتي محض لا فلسفي . الايمان وحده يستطيع ان يؤكد ان كل شيء معين بالضرورة من قبل ارادة الله وعمله . اما بالنسبة الى مفهوم الاحتمال ، فإنه يبدو لنا مشوباً بالغموض . فإذا فهمنا به ان الاشياء ليست محددة بضرورة تحتمها الأسباب الثانوية ، فلا مناص للوثر من ان يقبلها ، اما اذا عنينا بها نوعاً من استقلالية الأشياء تجاه السبب الأول ، فهو يرفضها تماماً ، ومن الواضح ان هذا هو معنى تلك العبارة . غير ان محاكمة ما يفعله الله بطريقة مقبولة ، فشيء يستطيعه الايمان وحده كما قلنا ، انه ليس تأكيداً عقلياً . انما علينا ان نعترف ان لوثر في بعض المقاطع ، يمكن ان لا يقيم وزناً لتفريقنا بين معنيي كلمة : احتمال .

لنلاحظ أخيراً ان تلك الضرورة التي لا تكتفي بإدارة الاشياء جميعها بل تتعداها الى حياة الانسان ليست ارغاماً . يقول « م . كاديه » وهو يتحدث عن نظرية « كالفين » ان الضرورة موجب داخلي به يلتزم الانسان بنفسه . . . وان الارغام عنف خارجي يتعرض له . ولأن الانسان قد أفسد بالخطيئة وخضع لعبودية الشر فهو يرتكب الخطيئة بإرادته لا نتيجة الارغام »[2] . أما رأي لوثر حول هذه النقطة فهو تماماً كرأي « كالفين » الذي يشكل احد مصادره الهامة .

وبوصولنا الى القسم الآخر من موضوعنا وهو الذي يتناول التراث

(١) « و « ٥٦ ، ٣٨٣ ، ١٩ .

(٢) ج كاديه ، كالفين ص ٤٣ .

الاوغستيني والافلاطوني لدى لوثر اللاهوتي ، سنبحث اول الأمر عدة ظواهر تظهر لديه ميلاً لصالح الفلسفة الافلاطونية . ففي الدرجة الاولى نجد كلمات سبق لنا ان تحدثنا عنها في الجزء المتعلق بتاريخ حياته من كتابنا هذا ، وهذه الكلمات مكتوبة بيد لوثر نحو سنة ١٥١٠ : « يا افلاطوني الالهي : الفلسفة هي الاهتمام بالموت »[١] . ، فنرجو العودة الى ما قلناه في هذا الصدد .

الظاهرة الثانية التي يتوجب علينا التحدث عنها تتناول طبيعة الدرس الاول عن المزامير : les dictata super psalterium . وقد عالجنا ايضاً هذا الموضوع فلا نعود اليه .

في الدرجة الثالثة يتوجب علينا ان نذكّر « بمعارضة هيدلبرغ » لسنة ١٥١٨ ، مع جزئها الفلسفي الذي هو غير اعتيادي جداً وغريب جداً »[٢] فلوثر هنا يعبر مرة اخرى عن رفضه الاريسطوية . فهو يمتدح فلاسفة آخرين كـ« بيرمينيدوس »و « بيثاغوروس » و « اناكساغوروس » وخاصة افلاطون الذي تعتبر فلسفته عن الافكار افضل من فلسفة اريسطو وخاصة بمفهومها عن دور الافكار.

لقد قلنا ان من واجبنا التذكير بذلك النص . انه في الواقع وثيقة مهملة جداً من قبل البحاثة اللوثريين ، حتى ليمكن القول انه يكاد يكون نصاً منسياً . انه نص يبعث على الحيرة ولا نرى كيف يندرج في مجمل فكر المصلح . وذلك يعود بدون شك الى الصعوبة القصوى في معالجته التي تفسر لماذا اهمله البحث . عدا ذلك فإن عصراً كان يؤمن بالاختيار

(١) ١ و ٩ ، ٩ ، ١٦ .

(٢) رقم ٦ .

الفلسفي للوثر ولكل فلسفة جيدة لا يمكن له ان يهتم بهذه المسألة . ثم ان لمؤلفات مارتين لوثر المنشورة من قبل « ربور وفيد » (Rabor et Fides) ، الفضل في انها حاولت ترجمتها ، وأول ترجمة نعرفها[١] ، كانت على الأقل اول محاولة من محاولات التفسير والمعالجة . فهي لا يمكن ان تكون كافية . ولهذا السبب نقدم ترجمة جديدة من شأنها على الأقل حل بعض صعوبات تلك الوثيقة . وان معالجة صحيحة لها تتطلب بحثاً دؤوباً يتناول مجمل الفكر اللاهوتي والفلسفي للوثر . اذ يبدو لنا من البديهي ان تلك المعادلات المختصرة تمس ما هو اكثر تركيزاً وجذرية لديه .

وتقابل هذه الظواهر ظواهر اخرى تكشف لدى لوثر عن حالة من روح النقد تجاه افلاطون فهو يعلن مثلاً ان افلاطون يتحدث بشكل غير كافٍ عن قضايا الحياة السياسية والاقتصادية ، شأنه شأن الفلاسفة الآخرين ، انه يعرف بدون شك الاسباب المادية والشكلية لذلك ، ولكن يجهل الأسباب المؤثرة والنهائية . وافلاطون لا يعطي ايضاً الحل في عرضه بعض مسائل نظرية النفس . فهو يتحدث ايضاً عن الله بشكل تأملي فقط ، مما يسمح له بدون شك ان يدرك شيئاً من حكم العالم من قبل القدرة الالهية دون ان يستطيع السمو الى معرفة اله التوراة الذي يريد ، ويعرف ، ويقدر ان يملك التقوى[٢] .

وتلك الانتقادات متعددة ، وفي بعض الاحيان يعبر لوثر عن الافتراض ان بعض الآراء الافلاطونية القريبة من العقائد المسيحية قد وصلت الى صاحبها ، من مصدر يهودي عن طريق مصر . غير ان افلاطون

(١) ل . ف ١ ـ ١٢٦ .

(٢) رقم ٢٦ .

لم يكن قادراً على ادراك معناها الحقيقي . ويعلن لوثر بشأن هذا الموضوع ما يلي : « شيشرون وافلاطون يتنازعان بأناقة خلود النفس ، ولديهما افكار رائعة ، غير ان ذلك لا يجعل الفلسفة تؤمن بالتجسيد . ان اشياء كهذه يمكن تأملها من قبل الانسان ، ولكن لا يمكن التسليم بها من قبل الايمان . مثلاً بالنسبة لي ، استطيع ان اتأمل كثيراً اشياء موجودة خارج طاقة إدراكي ، وبإمكان كل واحد ان يفكر في كلام الايمان وأدواته جميعها ، وفي الحياة الابدية ونقاط اخرى كثيرة . ولكن الانسان لا يستطيع بنفسه التوصل الى الاستنتاج ان تلك الاشياء حقيقية ، وبالاجمال وكما قلنا منذ برهة فإن الفلسفة تمتلك اشياء مرئية . غير ان اللاهوت يمتلك اشياء غير مرئية »[1] .
ان لوثر يصل دائماً الى الاستنتاج الآتي نفسه : « الفلسفة بصفتها تلك لا تستطيع ان تدرك حقائق الايمان . انها دائماً الثنائية الثابتة والفرق بين المسلكين . وافلاطون ايضاً ، رغم علاقاته المفترضة مع الايمان التوراتي لا يشذ عن ذلك .

وما دام الأمر يتناول رأياً لاهوتياً ، فإن من الأكيد اذن ان لوثر لا يستطيع اتباع افلاطون . وحتى لو كانت هاتان النظريتان متقاربتين الواحدة من الأخرى في هذه النقطة او تلك ، فإن لوثر سيجد نفسه مضطراً الى التأكيد على الفروقات بدلاً من نقاط التشابه . وبالتالي اذا نحن حاولنا ان نكتشف في اللاهوت اللوثري ، تأثيراً افلاطونياً فذلك لن يكون في النظريات اللاهوتية الخاصة ، انما في شيء ما عام ومجرد . اذ ليس للفكر اللوثري سوى نوع من علاقة التشابه مع الفكر الافلاطوني فيها من الفروقات بقدر ما فيها من نقاط التشابه .

---

(١) « و » ٣٩ ، ٢ ، ١٤ ، ٢٤ ،ـ ١٥ ، ٩ .

سنستعرض سلسلة من النقاط نشعر فيها بهذا التأثير ، وقد ذكر كثير منها في اثناء البحث وسنضيف اليها نقاطاً اخرى وجدناها في المقابلة بين لاهوت لوثر وعرض ديانة افلاطون الذي اجراه « فيكتور غولد شميدت » . مما لا جدال فيه انه يوجد بين تلك النقاط المختلفة رابط منهجي ، مما يجعل من الممكن القول ان مخططاً ما عاماً للفلسفة الافلاطونية يماثل مظهراً مقابلاً من اللاهوت اللوثري .

١ ـ الانثروبولوجيا اللاهوتية والتوراتية للوثر تفترض مسبقاً انثروبولوجيا ما وراثية ذات طبيعة افلاطونية : فهي معروضة بشكل كامل جداً في المانيفيكا Magnificat لسنة ١٥٢١[١] وتتردد من جديد في غالب الاحيان من قبل « المصلح » . الانسان مصنوع من ثلاثة اجزاء : الجسد ، والنفس ، والروح » وكل واحد من تلك الاجزاء ، كما هو الأمر بالنسبة الى الانسان بكامله ، منقسم بشكل آخر الى جزئين : يدعيان : جسداً وروحاً « التقسيم الأول ناتج عن الطبيعة والآخر ناتج عن الكيفية . ويعرض لوثر التقسيم الأول عند تعليقه على الرسالة الى اهالي تسالونيكي (٥ ـ ٢٣) حيث يتحدث الرسول ايضاً عن اجزاء ثلاثة : الروح والنفس والجسد ، لكن لوثر يتجاوز الفكر البولسي ، ويكشف هكذا عن تأثير غريب عن التوراة عندما يعتبر النفس والروح متماثلتين بالطبيعة . للطبيعة الواحدة او الجوهر ، المسماة نفساً وظيفتان او جزءان ، احدهما الروح وبواسطتها تدرك تلك الطبيعة الله ووحيه في فعل الايمان ، والآخر النفس بالمعنى الضيق وبها تحيي الجسد وتحكمه وتوجد النشاطات الخارجية بواسطة العقل . يوجد اذن في نهاية المطاف مظهران للطبيعة البشرية : « الروح المتوجهة نحو الله ،

---

(١) « و » ٧ ـ ٥٥٠ ، ١٩ ، ٥٥١ ، ٢٤ ، ل . ف ٣ ، ٢١ .

والنفس في وظيفتها الدنيا زائدة الجسد ، المتوجهة نحو العالم الخارجي . او كما يقول لوثر في اغلب الاحيان الانسان الداخلي والانسان الخارجي .

تلك الانثروبولوجيا تختلف عن الانثروبولوجيا المنصوص عليها من قبل كنيسة روما في مجمع « فيينا » سنة ١٣١١ وسنة ١٣١٢ والتي ترى « ان النفس العقلية هي بالحقيقة وبحد ذاتها شكل الجسد البشري ».ان تكون النفس البشرية شكل الجسد ، فتعبير من توما مستوحى من اريسطو . ولوثر برفضه هذه النظرية يجد من جديد تعبيراً اقدم ، من أصل أوغستيني ومن طبيعة افلاطونية هو النص الصادر عن مجمع توليدو سنة ٦٨٨ ، الذي يرى « ان الانسان يتألف من عنصرين : النفس والجسد »[1] ، وهذه العبارة تتضمن شيئاً « غير محدد » كما يقول م . جيلسون ، باعتبارها لا تفسر كيف يمكن لعنصرين النفس والجسد ، ان يؤلفا معاً جوهراً واحداً : الانسان ، ومن اجل حل هذه الصعوبة ادخلوا العبارة التوماوية عن النفس « شكل الجسد » . غير ان العبارة القديمة كانت اكثر مرونة ، فهي لم تربط النفس ربطاً وثيقاً بالجسد ، بقدر ما تفعل المعادلة التوماوية ، فهي قد سمحت اذن بتصور علاقة مباشرة للنفس مع الله . وهذه الامكانية بدون شك هي التي فضلها لوثر .

٢) يسيطر على لاهوت لوثر جميعه ثنائية مماثلة للثنائية الافلاطونية عن العالم الموضوعي وعالم الافكار ، وحيث تشكل الثنائية الانثروبولوجية عن الانسان الخارجي والانسان الداخلي مثلاً من اكثر الامثال خضوعاً للملاحظة . وابعد من تلك الثنائية الأنثروبولوجية ، تظهر لدى لوثر ثنائية عامة ، هي ثنائية الله والعالم الالهي الازلي من جهة ، والعالم الاسفل

(١) دانز نغر مقطع ٢٩٥ .

هذا ، الخارجي والجسدي والزائل من جهة اخرى . ومن احدى العبارات التي يرددها صاحبنا اللاهوتي اغلب الاحيان عبارة « duples est » هذا الشيء أو ذاك « مضاعفان » . انه يستطيع استخدامها في أي مفهوم تقريباً . فمعرفة الله مضاعفة : عامة وخاصة . ويستطيع لوثر ان يقول ايضاً : « هناك طريقتان لمعرفة الله : الاولى تدعى معرفة القانون والاخرى معرفة الانجيل »[1] كلمة الله هي ايضاً مضاعفة ، القانون والانجيل ، أي كلمة الله من أجل الانسان الخارجي وكلمته من أجل الانسان الداخلي ، الواحدة من اجل حكم حياة الانسان في علاقته مع عالم الاشخاص والاشياء والاخرى من اجل السيطرة على علاقة الانسان مع الله ، واستخدام القانون مضاعف : استخدامه في سلوك الحياة الخارجية واستخدامه في ازمة التوبة ، عندما يطرح الانسان على نفسه مسألة علاقته مع الله . لقد افترضوا لمدة طويلة ان لوثر كان يشاطر اصحاب نظرية « الاستخدام المثلث للقانون » رأيهم . غير ان تلك النظرية تخضع لتقسيم زمني ، حياة الانسان قبل التوبة ، وفي اثناء ازمة التوبة ، وبعد التوبة . انها من اختراع « ميلانختون »[2] . وقد اخذ بها كالفين أيضاً . وحيث نجدها في مؤلفات لوثر ، نراها غير متجانسة شبيهة بإنشاء تلامذة . التفريق المثلث الزمني غريب عن صاحبنا ، بينما المخطط الثنائي عنصر اساسي في تفكيره ، تصرف المسيحي مضاعف ايضاً : تصرفه نحو الناس وتصرفه نحو الله . أي بواسطة الاعمال وبواسطة الايمان ، او البر والايمان . سلطة الله مضاعفة : سلطة القوة وسلطة النعمة ، أي بصفته إلهاً يحكم حياة العالم والبشر عامة عن طريق قوته المطلقة ورأيه الذي لا يمكن النفاذ اليه .

---

(١) « و » ٤٦ ، ٦٦٧ ، ٨ .

(٢) لاهوتي الماني (١٤٩٧ - ١٥٦٠) صديق لوثر .

ويصفته يملك في قلوب المؤمنين عن طريق كلمته وعمل الروح القدس . الله نفسه مضاعف : « الديوس ابسكونديتوس (Le Deus absconditus) أي الله المستتر في مملكة قوته ، و « الديوس ريفيلاتوس Le Deus Revelotus» ، أي الله الظاهر في مملكة نعمته . نوقف هنا هذا التعداد رغم اننا نستطيع متابعته لمدة طويلة .

غير ان تلك الثنائية لن تكون لدى لوثر ارثاً افلاطونياً لو لم تكن مغلفة بوحدة نهائية . وفي الواقع انها كذلك ويشكل بينّ جداً . لقد سبق لنا وبيّنا المقطع ٣٨ من معارضة هيدلبـرغ مع مـا يتبعها من (unum illud parmendis)(١) وهناك معادلة بالمعنى نفسه موجودة في المقطع الأول من « المجادلة حول التجسد » هي : « كل حقيقة تتوافق مع حقيقة اخرى ، إلا ان الحقيقة ليست واحدة في مختلف التوجهات »(٢) . الحقيقة اذن واحدة رغم التعددية الموجودة في داخلها ، ورغم التناقضات كما قلنا . يمكن ان نثبت الشيء نفسه بالنسبة الى مفهوم الكائن . روح تفكير لوثر ، وحتى روح ايمانه وتقواه ، ومشاركته في حياة الكنيسة ، وادارتها تتناول البحث عن وحدة جذرية خلال التعددية المثيرة للواقع الموضوعي . ويصادف لوثر مثل استاذه « اوكام » توترات كبيرة في داخل هذه الوحدة لكنه يسيطر عليها ، او على الأرجح يقبل بتوترات اخطر بكثير منها وأكثر حدة .

غير ان البحث عن تلك الوحدة يثير سلسلة من المسائل الهامة ، يجد نفسه فيها مضطراً الى استخدام كل براعته الجدلية ، فكلمة الله ، رغم ثنائية القانون والانجيل واحدة ، وقد اضطر لوثر الى الدفاع عن هذه

---

(١) رقم ٦ .

(٢) رقم ٨ .

الوحدة في الثنائية ضد المحاولات المعادية للاسمية التي بذلها تلامذته[1].
لنذكّر هنا بثنائية الفلسفة واللاهوت فهي ايضاً مغلقة بوحدة نهائية . ففي الواقع ، وفي رأي لوثر فإن « الزوجين : الفلسفة واللاهوت » قريبان جداً من الزوجين : « القانون والانجيل » . الانسان ايضاً واحد ، ؛ وهذا تأكيد اساسي في كل لاهوت « المصلح » الذي يتناول العدالة والتبرير ، انه الرجل وحده ، ونفسه الذي هو في وقت واحد بار وخاطئ ،الرجل بكامله هو الخاطئ والرجل بكامله هو البار ايضاً . مفهوم الاتصال بين اللهجات الخاصة أي المخطط الانتولوجي الذي يشرحه اللاهوت الكنسي بمناسبة القضايا المتعلقة بالمسيحية ، كان احدى الوسائل الفكرية المستخدمة غالباً من قبل لوثر لحل مسألة الوحدة في الثنائية . الله كذلك واحد ، رغم التعددية الواسعة لانعكاساته ، بالنسبة الى الايمان القاسي جداً والمثير جداً لأن الله المنكشف ليس سوى الله المستتر بقدر ما يكشف للمؤمنين عمق قلبه الابوي المملوء حباً **وعطفاً**، واخيراً فإن سلطة الله واحدة ، رغم تعددية مظاهرها ، او على الأرجح رغم غموض النظرية المشهورة عن السلطتين التي لما يتمكن البحث حتى الآن من توضيحها توضيحاً كاملاً .

٣) اله لوثر من طبيعة واحدة واله اوغستينية القرون الوسطى : « الخير الذي ينتشر بنفسه » انه ايضاً إله اوغستين . وكان ابو الكنيسة يؤمن انه وجده عند افلوطين . غير ان الأمر تشابه اكثر مما هو تماثل وتطابق . ميزة « الخير » الكامل حسب افلوطين هي انه يكوّن ما يشبهه كالشمس تكوّن النور ، والحيوان يكوّن صغاره ، والشجرة تكوّن الثمرة ، وهكذا فإن « الواحد » ينتج الذكاء الأعلى ، ومعه الباقي كله . ورغم ذلك ، يعلق

---

(١) راجع ل . ف ٧ . ص : ٢٥٧ ـ ٢٦٨ .

جيلسون بأنه ليس الاله المسيحي الذي خلق العالم بقرار حر من محبته[1] .
وهذا الاله المسيحي ليس هو ايضاً الاله الذي يتحدث عنه افلاطون ، فهذا الفيلسوف يعرض بالتأكيد نظرية عن الطيبة الالهية . غير ان من الواجب ان لا تفهم هذه الطيبة « كعطف » وبشكل اولي يجب ان لا تفهم « كدفقة حب ».« اله افلاطون » يملك على الأرجح تذوق العمل المصنوع جيداً ، ونشاطه نابع من الذكاء والمهارة التي « لا تتضمن اية ميزة عاطفية »[2] .

اله لوثر هو ايضاً إله « اوكام وغبريال بيال » نفسه . لأن البر الذي يصنع خلاصنا ويربطنا بالله ليس شيئاً باطلاً . انه ليس اذن البر المخلوق « يجب ان يكون ارتباطا بالله هو الله »[3] . غير ان لوثر يذهب الى ابعد من اساتذته في هذا الاتجاه . فهو يرغب في ان تكون نعمة التبرير عملاً مجانياً محضاً من قبل الله بحيث يرفض تحفظات كبار اللاهوتيين الاسميين ، لأن هؤلاء كانوا قد ربطوا هبة النعمة « باستحقاق المناسبة (convenance) » تنفيذاً لقرار الهي يشترط العدالة في الهبة المجانية : ان يصنع الانسان مسبقاً ما في وسعه[4] . يرى لوثر ان العلاقة الشخصية للانسان مع الله حرة من أي ارتهان يهدد وجودها وديناميتها . ولهذا السبب كتب : « ماذا يسعني ان ارد للرب لقاء كل ما منحني اياه ؟[5] لكن ما هي مكافأة الله تلك نحونا ؟ ماذا نحن مستحقون ؟الم يهب بالمجان دون مقابل ؟ وبدون ذلك هل تكون النعمة نعمة ؟ الرب في الحقيقة كافأ الشر بالخير ، مما يعتبر المكافأة الفضلى :

---

(١) القديس اوغستين ص : ٢٦١ .
(٢) غولد شميدت ص : ٥٤ ـ ٥٦ .
(٣) فينيو ص : ٨٩ .
(٤) ص . ٧٨ هول : لوثر ص ١١٦ .
(٥) المزامير ١١٦ ، ١٢ الترجمةاللاتينية .

المكافأة الالهية ، اذ ان البشر ايضاً يحسنون لمن احسن والوثنيون في الواقع يحسنون لمن احسن[1] . ولكن ان يكون الله الها يعني ما يلي : عدم قبوله البر بل اعطاؤه ، اذن فعل الخير مقابل الشر[2] . من هنا تبدو راديكالية هذه العبارة من « معارضة هيدلبرغ » : « حب الله لا يصادف غرضه بل يخلقه »[3] . عبارة يبدو انها الهمت « اندرس نيغرين (Anders Nygren) » كتابه الشهير : « ايروس وآغابي Eros et Agapé » وهي تختصر نظريته كلها[4] . ومن هنا ايضاً السخرية الشرسة التي نجدها احياناً عند لوثر لدى انتقاده لإله اريسطو[5] . نستنتج ان اله لوثر ليس اذن بدون شك « اله » افلاطون ، لكن « المصلح » حقق بجذرية اتجاهاً نحو الافلاطونية المسيحية مما لم يفعله أي لاهوتي مسيحي آخر .

٤) تعلن « معارضة هيدلبرغ » ان فلسفة الافكار الافلاطونية افضل من فلسفة اريسطو ، خاصة بفضل مفهوم مشاركة الافكار[6]. ولكن كيف نربط معاً هذا الموقف المثالي مع اسمية المفاهيم العامة التي تلقاها لوثر من اوكام ، والتي كان يتمسك بها ؟ اوكام كان انتقد وطور مفهوم الفكرة رافضاً طبيعتها الايجابية ، الفكرة هي في وقت معاً « غرض التصور الفكري وعمله »[7] . وبهذه الصفة فهي في الله ، تشبه الطريقة التي بها يخلق الله

---

(١) لوقا ٦ ، ٣٣ .

(٢) « و » ٤ ، ٢٦٩ ، ٢١ - ٢٦.

(٣) رقم ٢٠ (٢)

(٤) نيغرين : القسم الثاني ، الكتاب الاول المقدمة الكتاب الثاني ص ٢٩٨ .

(٥) رقم ٢١ .

(٦) رقم ٦ .

(٧) بودري ص ١١٠ .

الطبيعة إنما الأمر لا يتناول طريقة عامة ومتماثلة في سبيل تعدد الافراد : « الافكار عن المخلوقات التي في الله ، هي المخلوقات ذاتها المعروفة مباشرة ، وبشكل كامل ، وفردياً من قبل الله[١] . » من الواضح ان لوثر تبنى هذا الموقف ، ثم يوسع على طريقته نقده للمثالية الافلاطونية . فيرفض ما استخدمه اوغستين في تعليقه على مقدمة انجيل يوحنا[٢] ، ويتخلى هكذا آسفاً ومتردداً عن استخدامه في سبيل صنع كوسمولوجيا لاهوتية . ولكنه يحتفظ به مع تحويله بعمق ، في آرائه عن المسيح وعن الخلاص .

اعلن في درس له عن الرسالة الى العبرانيين ان المسيح هو صانع خلاصنا ، وبوصفه « فكرة ومثالاً » سيكون الخالصون جميعهم متشابهين تجاهه . لقد صنع الله منه « العلاقة والفكرة » التي علينا ان ننضم اليها بواسطة الايمان ، كي نتحول هكذا في الصورة نفسها ونكون بعيدين عن صور العالم[٣] .

اما فعل النعمة في الانسان ، فهو هوى بواسطته نتقدم انطلاقاً من تشويهنا الى شكل مشابه لفكرة الخالق الالهي . وهكذا نعاد الى تطابقنا مع الصور الالهية . ان يجعل الانسان موافقاً للمسيح عبارة كثيرة الورود عند لوثر وبهذه اللغة تثبت الفكرة الافلاطونية ومساهمة لوثر فيها . الفكرة هي الآن شخص المسيح ، او ايضاً التصميم الذي تصوره المسيح في سبيل خلاص كل مؤمن . وعلى هذا الشكل تحقق منهاج المثالية الافلاطونية

---

(١) ص : ١١١ .
(٢) رقم ١٩ .
(٣) « و » ٥٧ ، ١٢٤ ، ١١ .

الواردة في « معارضة هيدلبرغ » كما هو دون شك ما أراد لوثر التعبير عنه . « الافكار قابلة للنسيان » ، كما يقول « فينيو »[1] ، إلا انها لا تزال باقية ولكن مستترة في ثنايا فكر هذا اللاهوتي وأسلوبه .

٥) يفترض لوثر مسبقاً ان كل قدرة للنفس هي في نظر اريسطو منفعلة ومادة ، وتصبح فاعلة عندما تتلقى[2] . ان ذلك بدون شك شيء من هذا « الصيد الفلسفي » الذي يريد الاستفادة منه في بحثه اللاهوتي[3] . وفي موعظة ميلاد سنة ١٥١٤ المثيرة للدهشة ، يطبق هذا المفهوم على المعرفة كما يطبقه على الارادة والحياة العاطفية[4] وفي هذا الاتجاه ، يفهم المعرفة ، بأنها حصيلة الشيء اكثر مما هي حصيلة المقدرة على المعرفة . كتب يقول : « في الكتاب المقدس ، يحمل الادراك هذا الاسم اعتباراً للشيء اكثر مما يحمله اعتباراً للمقدرة ، بعكس ما هو جارٍ في الفلسفة » في الواقع وفي ميدان الايمان يتناول الأمر ان يكون لنا « فكر المسيح »[5] sensum Christi أي ان نعرف ان « ندرك ان ابن الله قد تجسد ، وصلب ، وقام من الموت بسبب خلاصنا »[6] . وبعد ذلك يعمم هذا الرأي : « يجب علينا تحمل الحقائق الالهية ، اكثر مما يجب علينا ادراكها بنشاط . حتى ان الاحساس والفكر في نطاق الطبيعة يعتبران فضيلة منفعلة »[7] .

---

(١) لوثر ص ٧ .
(٢) رقم ٢٠ .
(٣) رقم ١ .
(٤) رقم ٣ .
(٥) الرسالة الاولى الى اهالي كورنثيوس : ٢ ـ ١٦ .
(٦) د و ٣ ، ١٧٦ ، ٣ ـ ١٠ .
(٧) د و ٩ ـ ٢٧ ، ١٢ ـ ١٤ .

وبينما يرجع لوثر اصل هذا المفهوم الى اريسطو[1] وجد البحث انه من تأثير أفلاطوني .يقول « لينك » ان المعرفة في نظر اريسطو نتيجة عن الفكر الفاعل . وان الشيء منفعل ، والفكر فاعل . اما « اوغستين » و « لوثر » فيتفقان مع الفلاسفة الافلاطونيين لينفيا هذه المعالجة لعلاقة الشيء مع الشخص[2] . وفي معارضة اخرى يجد المؤلف نفسه الفكرة نفسها لدى اوكام في نظريته عن الحدس : « الشيء الخاص يوصل الى المدرك . الادراك الذي هو هدفه . كل معرفة تتأتى من الشيء ومبنية على اتصال ملموس وحر »[3] ويتحدث « لينك » بهذا الصدد عن « الموقف الفينومينولوجي » للاوكامية ويؤكد ان هذا الموقف يؤدي الى تشويه الايمان[4] . ودون ان يتحدث هنا هذا الموضوع ، نلفت الانتباه الى ان « فينيو » اكتشف ايضاً عند « سكوت واوكام » شيئاً من هذا الموقف الذي يرى ان « مسألة امكانية اللاهوت لا تطرح في بادئ الأمر انطلاقاً من المقدرة البشرية على المعرفة ، انها تطرح انطلاقاً من المعرفة الالهية ، وقدرتها ان تجعل نفسها مفهومة[5] .نستنتج مما تقدم ان لوثر يكتشف في اريسطو عنصراً من عناصر الفكر الافلاطوني ، وان اوكام يلتقي حول هذه النقطة مع افلاطون .

٦) لقد سبق لنا ان تحدثنا عن السمو المطلق الذي نسبه لوثر الى السبب الأول بالنسبة الى الاسباب الثانوية ، يقول « ان الاسباب الثانوية

---

(١) الرقم ٢٠ والرقم ٣ .

(٢) Das ringen Luthers ص ٢٢٦ .

(٣) المصدر السابق ص : ٣٠٥ .

(٤) ص : ٣٠٥ ـ ٣١١ .

(٥) الاسمية ص ١٤٠.

ترمي الغموض في الأولى »[1] . واذا كان الله يخلق او يحفظ شيئاً ما « فهو لا يرسل قائمين بالاعمال ، او ملائكة بل ان كل شيء نتيجة العمل الخاص لقدرته الالهية »[2] . نحن هنا ايضاً امام وجهة نظر مشتركة لجميع التراث الافلاطوني . كتب « م . جيلسون » في حديثه عن الاشكال المختلفة لهذا التراث كما قدرها توما الاكويني : « كل ما يظهر من جديد في عالم الاجساد يأتيه من الخارج ، فالأمر يتناول اذن ظاهرة خارجية سواء كان السبب الخارجي للأشكال او عمليات العالم المحسوس يكمن في فعالية الافكار مع افلاطون ، او في فعالية ذكاء منفصل مع « أفيان » (Avienne) او في فعالية الارادة الالهية مع « جيبيرول »[3] .

حسب رأي افلاطون ، فإن نشاط النجار الذي قرر صنع سرير ليس شيئاً في مجمل عمله تقريباً . فالحرفي المنصرف بكليته نحو الشكل الذي عليه ان يعطيه للمادة ليس صانع ذلك الشكل ، انه ليس حتى صانع النسخة التي يرسمها لهذا الشكل . من الأكيد انه يستخدم مهارته الشخصية ليعالج صعوبات المادة ، لكن تلك المبادرة مقتصرة بكاملها على خدمة « الطراز » المعين من قبل متطلبات السرير المدرك بالعقل . ان تدخله الشخصي محصور في قرار صنع سرير . فاذا اتخذ هذا القرار اصبحت ارادته خاضعة خضوعاً كاملاً للشكل الذي يتطلب منه طاعة امينة في تنفيذ المشروع . والأمر اكثر وضوحاً في حالة « سقراط » الذي رفض الهرب من السجن وأراد ان ينتظر فيه ساعة الموت . لم يكن الفيلسوف يملك حتى امكانية ان يتخذ بنفسه المبادرة في عمله فمكث في السجن لأن « الخير »

---

(١) رقم ١٦ .

(٢) رقم ١٨ .

(٣) التوماوية ص . ٢٦١ .

يريده كذلك . كان يعرف « الشكل » ولكنه لم يكن حراً في تقليده أو عمل شيء آخر . فسقراط اذن لم يكن شيئاً في الموقف الذي اتخذه : بالنسبة الى « الخير » كان الموقف اكراهاً مطلقاً وينفي كل اختيار[1] .

صحيح ان متطلبات « الشكل » لا تمتد في عملها إلا بسبب وجود وضع ستصبح مجموع شروطه الموضوعية المواد التي سيستقر فيها القالب ، والمادة لا تدع نفسها اطلاقاً تستجيب استجابة كاملة .ويقلل افلاطون الى الحد الاقصى ماهية المادة واشتراكها في عملية « الاشكال » ، غير انه لا يذهب بذلك التقليل الى نهايته بحيث يجعل المادة منبثقة من الاشكال . فالله ليس اذن سبب كل ما يحصل كما ان الله لم يخلق المادة ، مثل اله الايمان المسيحي[2] .وافلاطون لا يقلل اذن اطلاقاً من الحقائق التجريبية الى درجة ان تصبح مجرد « اقنعة » للنشاط الالهي . اما لوثر فيذهب الى ابعد بكثير من افلاطون في هذا الاتجاه ، غير ان مما لا شك فيه انه يبقى اميناً للكتاب المقدس ، فلا يفعل إلا ان يدفع مبدأ مذكوراً بوضوح في المؤلفات الافلاطونية الى حدوده القصوى .

ينتج مما عرضنا ان النظرية اللوثرية المعروفة عن عبودية الاختيار ليست سوى حالة خاصة من قضية الأسباب الثانوية . كما هي ايضاً عبارة عن تطور بذرة افلاطونية . ولكي نجعلها اكثر وضوحاً نذكر ايضاً بعض المعادلات من « غولد شميدت » . يقول هذا العالم المعلق على ديانة افلاطون : من الاكيد : « ان على النفس انتاج المعرفة لا سر « الاشكال » هل يوجد بد امام الذي يعيش بحضور ما يعجب به ، من ان لا

---

(١) غولد شميدت ص . ٤٣ ـ ٤٥ .

(٢) غولد شميدت ص . ٤٣ ـ ٤٥ .

يقلده ؟ . . . ادراك متطلبات « الاشكال » هو معرفة خدمتها : الحقيقة المعروفة هي الحقيقة المطاعة »[1] . « تصور « الاشكال » فكرياً ، ومن وراء « الاشكال » « الخير » يقود معرفتنا وعملنا ويجبرهما »[2] . لا الادراك ولا العمل « متعلقان ، برغبتنا ، لأننا لا نستطيع ان نفرق في « الاشكال » بين الكائن والموجب . الفلسفة هي في الاساس خضوع تحرري لواقع وارادة من فوق »[3] . الادراك يستجلب الارادة والعمل . عندما نتخذ قراراً في سبيل « الخير » وفي سبيل « القيم » فإن الأساس ليس القرار ولا خطتنا ، انما فقط واقع « الاشكال » الذي يفرض نفسه علينا والذي يستعير كلماتنا ليعلن عن ذاته . نجاح التحقيق الجدلي مرتبط بالزوال التدريجي لشخص المتجادلين[4] . اما اريسطو فعلّم ان على الرجل الصالح ان يحب نفسه ، لأنه سينال فائدة من سلوكه الحسن ، ويقدم خدمة للآخرين ، اما الشرير فيجب ان لا يفعل ذلك لأنه يؤذي نفسه والذين يحيطون به ، اذا ما اتبع ميوله الشريرة . غير ان الأمر يختلف اذا ما قلنا ان النفس تمتلك مبدأ عقلياً . واذا قلنا ان إلهاً موجوداً في نفوسنا ، فالانسان لا يستطيع عندئذٍ ان يتماثل بدون تحفظ مع هذا المبدأ الالهي . فالوصايا التي يتلقاها منه وحتى الطاعة التي يبديها نحوه ، لا يستطيع ان ينسبها الى نفسه . ليس هو الذي يحرز الانتصار بل الله فيه »[5] . هذه الكلمات الجميلة التي تشكل موجزاً للافكار الافلاطونية ، تختصر ايضاً مظهراً مهماً

---

(1) افلاطون ١٤ .
(2) افلاطون ٦ .
(3) افلاطون ١٦ .
(4) افلاطون ٣٥ .
(5) افلاطون ١٠٧ .

وأساسياً من الفكر اللوثري . غير ان لوثر لا يقول : « إلهاً فينا » بل يقول « الله فينا » او « المسيح فينا » . ولأنه يأخذ هذه العبارة على محمل الجدية بشكل كامل ، يصل الى نظريته عن عبودية الاختيار .

هناك نقاط اتصال اخرى بين الفلسفة الافلاطونية واللاهوت اللوثري يمكن ذكرها : يوجد نظرية ما عن « الانا الكارهة » مشتركة بين المفكرين الاثنين . فلوثر عرف مفهوماً عن الحقائق المسجلة طبيعياً في فكر الانسان ، تشكل في وقت معاً انعكاساً عن الرأي الافلاطوني وعن اللاهوت الطبيعي الموجود في مقاطع متعددة « بولسية » . فكر افلاطون يبشر بنوع من الداخلية والبحث عن روحية منفصلة عن الحقائق الخارجية تذكرنا بالواحد ، « (الفيدسولا) Fide sola » خاصة لوثر وبالتبرير « عن طريق الايمان وحده » بدون الاعمال الذي يشكل نقطة ارتكاز اخرى للاهوت لوثر . وفي النظريتين نجدايضا فكرة الخلود والثبات ، والخير الأسمى والنهاية الاخيرة للوجود البشري ، والتي يمكن ان تكون في الاثنتين تحولاً لهذا «الواحد المشهور» خاصة « بارمينيدس » ، ونذكر اخيراً مرة اخرى فكرة المماثلة التي هي مهمة بالنسبة للوثر بقدر ما هي مهمة بالنسبة لافلاطون .

ولكي نعبر بفكرة واحدة عما هو مشترك بين لوثر وافلاطون ، نقول ان كلتا النظريتين لاهوتيتان لا انتروبولوجيتان . فمبدئياً لا يكفي ان نسلم بأن أصل كل حياة وكل حركة للانسان محصور في الله فقط ، لا في الانسان ، وإنما لكي ندرك ذلك علينا ان نفكر انطلاقاً من الله نفسه . الحياة والحركة المتأتيتان من الله تنفذان الى الاشياء جميعها ، وكذلك بالعكس ، فإن كل حياة الاشياء تكمن في الحركة المتأتية من الله . ان ما

نسميه « لاهوتية » (Theocentrime) يسميه « م . جيلسون » خارجية (extrinsecisme) ، في مقطع ذكرناه فيما سبق من « توماوتيه : « الأمر يتعلق بخارجية جذرية » كل ما هو موجود وما يحصل في العالم ، وحياة الانسان ، يأتيان من خارج العالم ومن خارج الحياة البشرية . وهذه العبارة تذكرنا عن كثب بفكرة مهمة جداً من افكار اللاهوت اللوثري : العدالة عن طريق الايمان بيسوع المسيح هي عدالة غريبة » (Justicia alieva) . وتلك الخارجية ومبدأ الداخلية المذكور سابقاً مرتبطان معاً بشكل غير عادي لدى لوثر كما لدى افلاطون ،غير انه يجب علينا ان نحترس من ان نتطرف في تلك المشابهات اذ انها عبارة عن تشابهات تحتوي على قدر من الاختلافات يساوي ما فيها من نقاط لقاء .

نهي افكارنا بإثارة مسائل جديدة ، يتطلب كل منها شروحات طويلة . لقد سبق لنا ان قابلنا لوثر مع اوكام ثم مع افلاطون ، لأنه كان لكل من هذين المفكرين تأثير ايجابي فيه ، غير انه يوجد ايضاً مسألة « لوثر واريسطو » . وتتضمن منتخباتنا عدة امثلة عن الانتقادات القاسية التي كان « المصلح » يوجهها الى الذي كان السكولاستيكيون يعتبرونه الفيلسوف الأمثل . ولكن هناك ايضاً النصوص التي استمد منها لاهوتينا من اريسطو بعض عناصر اسلوبه ليعبر عن فكره الجديد . واخيراً تعلم في آخر مرحلة من حياته كيف يقدر اعمال اريسطو بشكل اكثر ايجابية ، الى درجة انه امتدح اخلاقيته التي كان ادانها بحزم وتصميم خلال مدة طويلة ، وما من شك في ان زميله ومعاونه القريب « ميلانختون » ، وهو من انصار اريسطو المتحمسين ، قد ساعده على اكتشاف الناحية الايجابية في اعمال اريسطو ، وفي الاجمال كان نضال لوثر ضد الاريسطوية ، قبل كل شيء نضالاً ضد استثمار اللاهوت السكولاستيكي لهذه الاريسطوية ، فمسألة التأثير

الايجابي للاريسطوية في لوثر تبدو بدون شك واحدة من اشد الصعوبات التي يلاقيها موضوعنا ، والتي نجد انفسنا مضطرين الى الاشارة اليها فقط هنا .

من جهة اخرى يجب طرح مسألة تأثير لوثر في الفلسفات اللاحقة . لقد علم « جيوردانو برونو » خلال سنتين في « ويتنبرغ » ، ويبدو انه كان معجباً متحمساً بالفكر الفلسفي للوثر ، وقد نوقشت كثيراً مسألة « لوثر وكانت » وظن « هيغل » انه حقق في فلسفته نيات لوثر ، غير اننا نفكر اكثر بالمسألة التي تطرح علينا في هذا الصدد وهي : ما هو ، وما يمكن ويجب ان يكون تأثير لوثر في الجهود المبذولة لتجديد الفكر الفلسفي ؟ يبرر هذا الاهتمام بعض التأكيدات التي اوردها فيلسوفنا نفسه . فهو قد طرح بوضوح ، في « معارضة هيدلبرغ » مسألة معرفة كيف يمكن « التفلسف جيداً » ، وأعطى على ذلك جواباً واضحاً وصريحاً[1] . وفي مكان آخر يؤكد بقوة على التأثير الايجابي للاهوت في العلوم[2] . كما ان عرضاً كاملاً لنظريته عن العقل يلقي الضوء فقط على فساد العقل نتيجة للخطيئة ، بل ايضاً على اهمية مفهوم العقل المستنير بالايمان. ولهذا السبب يكون من المشروع البحث عن تأثيرات فكر لوثر في الفلسفة الحاضرة وتأثيراته الممكنة والمرتجاة في فلسفة المستقبل .

قبل كل شيء ، من المعروف ان البحث الحالي عن فلسفة للوجود تنبثق خلال اعمال « كيركغارد » من لاهوت لوثر . وقد لفتنا الانتباه فيما سبق الى الصفة الوجودية لا الفكرية للايمان[3] ونحن نرجو هنا العودة الى

---

(١) رقم ٦ ، مقطع ٢٩ و ٣٠ .
(٢) رقم ١٢ .
(٣) رقم ٢٨ .

مجمل منتخباتنا فهي تتناول مظاهر مختلفة من الفكر الوجودي[1] وهذا الفكر في الواقع يطرح لدى فيلسوفنا مسألة علاقة فكره الوجودي الجديد مع الفكر الاونتولوجي الذي كان مرتبطاً من قبل التقليد المسيحي بنظرية التثليث وعلم المسيحية ؟ في الفلسفة اليوم لا يترددون عن القول بوجود معارضة بين هذين النوعين من الفكر ، وجود ثنائية جذرية ، وخاصة في الفلسفة المسماة « وجودية » للفيلسوف « هيدغر » (Heidegger) الذي يبدو انه تأثر بلوثر . ونلاحظ لدى لوثر على الارجح مفاهيم وجودية تبرز الى جانب النظريات الاونتولوجية التقليدية دون ان تبعدها ابعاداً تاماً . فلا شك في ان نية النقاش ومعارضة الطروحات القديمة تبدو ظاهرة[2] عندما يحدد الايمان ك. . .(fides quaerens affectum) أو كـ . . . . (Credo ut facium) انما يحصل له ايضاً ان يترك المفهومين يتعايشان بسلام الواحد قرب الآخر . وهو عندما يتحدث عن المسيح يفرق بين اعتبار « من خارج » أي اعتبار اللقاء الوجودي ، واعتبار آخر من « داخل » يتناول تأمل المسيح « من وجهة نظر الجوهر » غير انه لا يعتبرهما متعارضين[3] . وعندما يقابل فلسفة الرسل مع فلسفة الفلاسفة والماورائيين يجعل اريسطو مسؤ ولاً عن هذه الفلسفة الاخيرة دون ان يسميه ، ويسخر منها ويسعى الى ابعاد الطلاب عن درسها[4] . غير انه استطاع ان يكتفي بأن يستنتج ان ادراك مفهوم وجودي بطريقة جوهرية « سيكون اكثر ما يكون خطأ » دون ان يدين تلك الطريق الجوهرية بحد ذاتها[5] . وهكذا سنصادف في آخر ابحاثنا ،

---

(١) من رقم ٢٤ الى ٢٨ .

(٢) رقم ٢٨ .

(٣) رقم ٢٧ .

(٤) رقم ٤ .

(٥) رقم ٣ .

مسألة طرحها الفكر الفلسفي للوثر : « ما هي بالدقة العلاقة القائمة بين الفكر الوجودي وذلك الاتجاه الجوهري ؟ هل يجب اقامة احدهما ضد الآخر ، او يمكن ان يكون بينهما تركيب ؟ هل ان لوثر يدين كل فكر اونتولوجي ، بشكل عام ، او يهدف فقط الى شكل ما ؟ .

دون ان نجيب عن هذا السؤال ، نريد اخيراً لفت الانتباه الى عنصر اخير في الفكر الفلسفي اللوثري يتطلب هو ايضاً بالحاح ان يؤخذ بالاعتبار ، عنيت به نوعاً من القرابة مع الفينومينولوجيا « الهوسرلية » انه افتراض مثير للدهشة ولهذا السبب نقاربه مع استخراج الناحية « الهوسرلية » من « فلسفة » « اوكام » بادئ الأمر . ولكن علينا الاكتفاء ببعض الدلالات السريعة . فـ « م . فينيو » يستنتج ان الاسمية نافية للأشياء الجوهرية وهي « سكرى تقريباً من الأشياء المحتملة »[1] وهذا رأي معاكس تماماً للتفكير الهوسرلي ، غير ان اوكام يجد من جديد العناصر بواسطة منعطف هو التفكير بالقدرة المطلقة لله[2] . ويلعب الخيال في ذلك دوراً هاماً في ادراك الحقائق الجوهرية والضرورية ، لا عند « هوسرل » فقط كما نعرف بل ايضاً عند « اوكام »[3] . ان مبدأ الحدس مشترك بين المفكرين وبالاشارة الى هذا العنصر للاسمية تحدث « لينك » عن موقف فينومينولوجي ، كما سبق ان قلنا . غير ان عمل الحدس مختلف جداً في كلتا النظريتين : « فهوسرل » بفضله يدرك الشيء مع تركيباته الاساسية والضرورية » أما « اوكام » فيكتشف فيه الشيء القائم والجائز جذرياً . إلا ان أهمية الحدس هي نفسها في هذا الجانب وذاك . ففيه الشيء نفسه يتصل

(١) الاسمية ص . ٢٦ .

(٢) مقطع ٢٨ .

(٣) P ٢٣ .

مع الفاعل المدرك ، ومن هنا السلطة الحاسمة للادراك الحدسي . حقيقة الادراك الحدسي تكمن كلياً في الشيء كما يظهر نفسه في الحدس . فيجب اذن قبول الحدس بثقة كاملة واسكات الاقسام المأخوذة والمتأتية من مصادر اخرى . ولهذا السبب « لا يضع اوكام عدم تناسق في ما هو سام من اشياء التجربة »[1] . ، وهو ما يعبر عنه « هوسرل » عندما يعلن ان الله نفسه ـ اذا كان موجوداً ـ خاضع لشروط تظهر في الوعي الصافي ، وهذه الشروط قائمة بالنسبة الى اي شيء آخر[2] . وهكذا لا يوجد شيء لا يمكن ادراكه مبدئياً لا بالنسبة الى « اوكام »[3] ولا بالنسبة الى « هوسرل » : فنحن في الواقع نعرف بالنسبة لهذا الاخير ان كل فكر ليس فكر شيء ما فقط ، بل بالعكس ان كل شيء ما ، مهما كان ، هو غرض فكر ما . وذاك موضوع فاضح بالنسبة لجميع الذين انتهوا الى الابتعاد عن « هوسرل » والى التصريح بأن الأمر قد تجاوزه . يوجد ايضاً كما يقول م . فينيو « امكانية مطلقة من التوفيق بين المعرفة والشيء ، في المبدأ على الأقل »[4] : وهذا ايضاً قائم بالنسبة الى الاثنين . واخيراً نلاحظ « ان الوجود يعني العطاء ، وفي نظرية اوكام « للوجود الامتداد نفسه كما لو اعطي »[5] مما يمكن ايراده في لغة « هوسرل » بعبارة اثارت الاستذكار هي « عالم الاشياء الصاعدة بحاجة مطلقة للوعي »[6] . نستنتج انه يوجد عند اوكام رغم الخلافات العميقة التي لا ننكرها ، فكر فينومينولوجي بالمعنى الهوسرلي . مما يسمح لنا بأن

(١) صفحة ٤١ .

(٢) راجع مقالنا : « اللاهوت الفينومينولوجي » ص ٤٩ .

(٣) ص . ٤٢

(٤) ص : ٤٢ .

(٥) ص : ٨٦ .

(٦) الافكار ـ ١ ـ المقطع ٤٩ .

ندرك ان بذرة من الفكر الفينومينولوجي قد انتقلت من اوكام الى لوثر وأنها نمت في لاهوت هذا الاخير .

وحتى ندرك ادراكاً حياً العنصر الفينومينولوجي في الفكر اللوثري نقترح مقارنة « موعظة ميلاد ١٥١٤ »[1] مع درس « سارتر » لفكرة اساسية في فينومينولوجيا « هوسرل » : « القصدية (intentionnalité) . ولوثر ايضاً يتحدث عن علاقة قصدية للفاعل مع الشيء قال : « الفكر والارادة عندما يريدان اغراضهما » . الواحد كالآخر يربطان ربطاً وثيقاً بين الوجود والقصدية . ولكن يبدو ان هنالك فرقاً ، فسارتر يرى ان الادراك الحسي لشجرة طريقة للانفجار الذاتي نحو الشجرة ، « قرب الشجرة ولكن بعيداً عنها ، لأنها تهرب مني وتدفعني ولا استطيع ان اضيع فيها ، بقدر ما لا تستطيع هي ان تنتشر فيَّ » وهو في نظر لوثر عمل قصدي يستهدف المسيح ولكنه لا يبقى خارجه والمسيح لا يدفعه بل بالعكس ، الايمان يدرك المسيح انه يتحد في المسيح ، ويتحد المسيح فيه حتى انه يصبح بمعنى دقيق المسيح ، ومعرفته تصبح مقتنى والمقتنى يصبح كائناً . ذاك ان سارتر اذا لم نخطىء ، يرى ان العلاقة القصدية تتماثل مع الكينونة ، بينما هي في رأي لوثر الافتراض المسبق لها ، محتفظة باتجاهها الخاص . القصدية في رأي هوسرل هي فعل المعرفة ، وفي رأي لوثر هي فعل المعرفة الذي يقود الى فعل الوجود ، وفي رأي سارتر هي فعل الوجود .

القصدية تتدخل في لاهوت لوثر لكي تسمح بحل عدة مسائل مهمة . وفي علم المسيحية يتلقى لوثر الحل التقليدي والتأملي لمسألة الوحدة الشخصية للطبيعتين ، لكنه يضيف اليه جواباً فينومينولوجيا : فعن طريق

---

(١) رقم ٣ .

النظر الى الايمان ، وفي الممارسة العملية لأعمال التقوى ، يدرك المسيح فوراً كوحدة ، ويحصل الأمر نفسه بالنسبة الى مسألة وحدة الكائن البشري رغم ثنائية الانسان الداخلي والانسان الخارجي . فلوثر يطبق على الانسان ايضاً النظرية التأملية لعلم المسيحية ، كما قلنا ، لكن امام نداء كلمة الله يكوّن الانسان الموضوع تحت سلطة القانون من جهة ، ومن جهة اخرى في اشعاع النعمة ، يكوّن فوراً كلاً غير منقسم ويدرك نفسه في هذه الصفة كذلك . في الواقع المعاش للالتقاء ، تكوّن وحدة الحقيقتين معطى اولاً وفورياً . لقد رأينا ايضاً ان لوثر لا يتراجع امام تأكيدات متناقضة جداً : وهو يستطيع ان يفعل لأن في جعبته حلاً فينومينولوجيا هو كالآتي : الشيء يعرض لنا في مظاهر متناقضة ، اذا ما تأملناه من ابعاد مختلفة . الإنسان هو في وقت واحد صالح وخاطئ ، لأنه متأثر في وقت واحد بصواعق القانون وبنور الإنجيل . ومما يثير الدهشة اننا نرى مخططاً خاصاً « بهيراكليت » يبرز عند لوثر . فقد قال : « العلف بحد ذاته شيء جيد ومفيد ، جيد ونافع وضروري للحيوانات ، ولكنه كغذاء للانسان غير مفيد ولا نفع منه . وهكذا بالتدقيق ما أعلنه هيراكليت بالذات : « ماء البحر هو في وقت معاً صافٍ وغير صاف جداً . بالنسبة الى الاسماك يكون صالحاً للشرب ، وبالنسبة للبشر يكون مضراً وغير صالح للشرب »[٢] . في تفكير كهذا يتناول الأمر ادراك الشيء لا عن طريق مكانه في النظام العام للكائن وللماهيات ولواحقها ، وانما عن طريق علاقاته مع الذاتيات التي تدركه ، ويشكل عام بواسطة علاقاته مع اشياء اخرى ، بواسطة لقاءاته . فبدلاً من التفكير التأملي أو « الاونتولوجي » حل هنا التفكير القصدي حيث تفهم

---

(١) رقم ١٧

(٢) مقاطع ديلز (Diels) رقم ٦١

الاشياء بتحليل علاقاتها مع الفكر . ويستخدم لوثر غالباً عبارة : Coram « أمام وجه » ليعبر عن تلك الطريقة من التفكير ، فمثلاً لكي نعود في آخر ابحاثنا الى ابتدائها نقول ان الفلسفة الاخلاقية واللاهوت يختلفان فيما بينهما بظاهرة ان الفلسفة تقع «Coram hominibus » أي « بمواجهة البشر » واللاهوت يقع «Coram Deo » أي « أمام وجه الله » .

ونهي عرضنا بلفت الانتباه الى الصفة الخاصة لما يسمونه غالباً ذاتية لوثر . انها ذاتية « وملتصقة بالشيء » . فهي اذن ذاتية فينومينولوجية وقصدية . الشيء هنا هو كلمة الله ، اذن الكتاب المقدس ، والمسيح فيه . يمكن ان نقدر ان لاهوت لوثر ليس دائماً اعادة انتاج امين للرسالة التوراتية . مما لا يسمح ان ننسب للمصلح ذاتية مطلقة . فمن الأفضل ان نستنتج انه في حالة كهذه قد اخطأ في تعليل مفهومه كما يحصل لكل مفكر ان يخطىء مرة او اخرى في تطبيق مبادئه . غير ان الخطأ في الواقع لا يسمح لنا بأن ننكر خضوع الفكر لقاعدة موضوعية في نطاق العلاقة القصدية .

المـــؤلفـــات

- مؤلفات لوثر مجموعة في د . مارتين لوثرز ويرك
D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe
ظهرت في ويمار ابتداء من سنة ١٨٨٣ : في الطبعة المسماة : طبعة ويمار ، وهي تضم تقريباً مائة مجلد ولما تنته . وقد رمزنا اليهابحرف« و » . ونجد في هذه الطبعة ايضاً عدة مجلدات من الرسائل وتعليقات المائدة . رمزنا اليها بـ « تي » .

- نشرت منتخبات من مؤلفات لوثر مترجمة الى الفرنسية من قبل لابور وفيد Labor et Fides في جنيف ، في عشرة مجلدات ، ١٩٥٧ - ١٩٦٧ رمزنا اليها بـ : ل . ف .

- اقدم النصوص التي كتبها لوثر عبارة عن ملاحظات كتبها على هامش الكتب التي كان يدرسها سنة ١٥٠٩ و ١٥١٠ : الملاحظات على احكام بيار لومبارد وعلى كتب متعددة لأوغستين (و، ٩) .

- بعدما اصبح استاذاً في التعليق على التوراة في ويتنبرغ سنة ١٥١٢ ، القى في اثناء حياته كلها دروساً حول التوراة مستمدة من العهد الجديد (الرسائل الى اهالي روما ، والى اهالي غالاطيا والى العبرانيين الخ) وفي اكثر الاحيان عن العهد القديم (المزامير ، النبوءات الخ) وقد

استخرج هو نفسه من هذه الدروس عدة تعليقات : الرسالة الى اهالي غالاطيا ١٥١٩ (و ٢) . الدرس الثاني عن المزامير (و ٥) . ومن بين بعض الدروس نشرت التحضيرات لها : الديكتاتا بسالتيريوم ، الدرس الأول عن المزامير ١٥١٣ ـ ١٥١٥ (و ٣ ـ ٤) الرسالة الى اهالي روما ١٥١٥ ـ ١٥١٦ (و ٥٦) ، ولدينا عن الدرس عن الرسالة الى اهالي غالاطيا (١٥١٧ ـ ١٥١٨) ومن الدرس عن الرسالة الى العبرانيين (١٥١٧ ـ ١٥١٨) دفاتر طلاب (و ٥٧) وبعد سنة ١٥٣٠ سجلت دروس عديدة في ملاحظات ثم نظمت ونشرت من قبل سكرتيرين. والدرس الثاني عن الرسالة الى اهالي غالاطيا المعطى سنة ١٥٣١ نشر سنة ١٥٣٥ (و ٤٠ المجلد الاول والثاني) ، ونشر الدرس الكبير عن التكوين ١٥٣٥ ـ ١٥٤٥ (و٤٢ـ ٤٤) الخ . . . وفي هذه الدروس تكوّن الفكر اللوثري كما نجد فيها الأفكار الموجهة لكتابات المناسبات المتعددة .

ـ وهناك نشاط آخر للوثر الاستاذ ينعكس على تنظيم المناقشات الاكاديمية ورئاستها . وبعض النصوص المهمة تاريخياً تدخل في هذا الصنف : معارضة اللاهوت السكولاستيكي سنة ١٥١٧ (و ١ ـ ل . ف ١) والنصوص الخمسة والتسعون من مناقشة لفضيلة الغفرانات ، ١٥١٧ (و١٠ ، ل . ف١) تتبعها « المقررات » أو « البراهين على النصوص » ١٥١٨ (و١٠ ـ ل . ف١) . وهذه المناقشات كانت قد لاقت الاهمال في ويتنبرغ منذ سنة ١٥٢٢ ، ولكنها رتبت من جديد عند اعادة تنظيم الجامعة في السنة ١٥٣٠ ، ومنذ ذاك الوقت اشترك لوثر بنشاط في اعمال التنظيم واستمر حتى آخر حياته. ونجد عدداً كبيراً من المناقشات مجموعة في و ٣٩ ، المجلد الاول والثاني .

ـ وهناك مجال ثالث في النشاط المهني للوثر يتناول مواعظه كمبشر بادئ الأمر في دير الاوغستينيين ثم خلال بقية حياته في كنائس ويتنبرغ وغيرها . بعض العظات التي ألقاها نشرت من قبله شخصياً او من قبل المستمعين اليه . والعدد الاكبر من تلك المواعظ عبارة عن ملاحظات نقلها المستمعون وهي نصوص هامة من الناحية التاريخية ، غير انه يصعب النفاذ اليها . كان لوثر يلقي مواعظه في أغلب الاحيان بمناسبة احتفالات الآحاد والاعياد ، إلا انه كان يعالج ايضاً مجموعات من خطب التبشير والكتب المقدسة ، مثلاً بعض اجزاء من انجيل متى (موعظة الجبل ـ و ٣٢) وانجيل يوحنا (و ٤٦ و ٤٧) .

ـ يأتي بعد ذلك نشاطه الادبي الصرف ، المتمثل في ابحاث مثل المزامير السبعة عن التوبة ١٥١٧ « و : ١ ـ ل . ف : ١) والمانيفيكا ١٥٢٢ (و : ٧ ـ ل . ف : ٣) الخ . . . وأبحاث عن اصلاح الكنيسة ، كالدعوة الى النبالة المسيحية للأمة الالمانية ، ١٥٢٠ (و : ٦ ـ ل . ف : ٢) وبحث عن الأسر البابلي للكنيسة ١٥٢٠ (و : ٦ ـ ل . ف : ٥) الخ . . . وأبحاث ناتجة عن مناقشات جدلية مثل الجدال حول الاختيار ١٥٢٥ الموجه ضد المهاترة حول الاختيار الحر « لايراسم » (و : ١٨ ـ ل . ف : ٥) وأبحاث عن مسائل اخلاقية واجتماعية طرحها تقدم الاصلاح مثل السلطة الموقتة ١٥٢٣ (و : ١ ـ ل . ف : ٤) غير انه يستحيل علينا ان نعدد هنا المواضيع ، والعناوين جميعها التي يجب ذكرها ، والتي نجد عدداً كبيراً منها في ل . ف .

وقد خصص لوثر جزءاً كبيراً من عمله لترجمة التوراة ابتداء من « عهد ايلول » اذ ان الترجمة الالمانية للعهد الجديد ظهرت في ايلول سنة

١٥٢٢ كما خُصص قسم خاص من و . لهذا العمل : التوراة الالمانية Deutsche Bibel .

ـ اما النصوص ذات الصفة الفلسفية فهي متناثرة خلال كل الأثر الواسع للوثر . ونجدها بشكل خاص في أقدم كتابات لوثر : في التعليق على الرسالة الى اهالي روما ، وفي عبودية الاختيار De servo arbitro وفي الكتابات المتعلقة بالخلاف حول الطقس الكنسي وفي « **المناقشات** » وفي التعليق الكبير على « التكوين » وفي تعليقات المائدة .

مختـــــارات

أ) فلسفة ولاهـوت

- ١ -

رغم اني اعتبر ان من الواجب عدم الرفض بتاتاً ان توضع الحصيلة الفلسفية العميقة كلها في خدمة خفايا اللاهوت ، فإني اجد ارتياحاً كبيراً بالنسبة للموقف المتحفظ لأستاذ الاحكام (بيار لومبارد) وصفائه الذي لا يشوبه شيء ما،لأنه في الواقع يستند الى انوار الكنيسة ، وبشكل رئيس الى اكثر امجادها اشراقاً « اوغستين » الذي لن ينال حقه من الاطراء ، الى درجة انه يبدو واضعاً موضع التشكيك كل ما استكشفه الفلاسفة باندفاع قلق ، دون ان يكونوا قد توصلوا الى ادراكه .

ومن الاكيد انهم انصرفوا باندفاع كبير الى تلك الابحاث الشائكة القريبة جداً من التفاهات المجردة ، اعني اسائل نفسي ألا شيء سوى التيه في سراديب (لابيرنت) من الخطأ لا نفاذ لها وحفر مغارة في الرمل ، ولكي استعمل العبارات المعبرة ، دحرجة صخرة « سيزيف » والدوران على دولاب « اكسيون »؟ .ماذا سيكون اذن نهاية الافكار والبدع المتحمسة جداً في المعركة ؟ .العالم مفعم بأمثال شريزيب[1] او على الارجح بالاحلام المزعجة والمسوخ . ويعجز الشعراء عن تخيل ما هو اكثر تعبيراً واكثر تفكيراً

(١) فيلسوف يوناني .

من تلك المسوخ العجيبة دون شك ولكن المكتشفة جيداً والتي تثير الهزء بقدر ما هي قاسية ، وذلك للسخرية من تلك المعارك والحروب واصحاب البدع الفلسفية هؤلاء . اذن يجب علينا ان نحب المؤلفين الانقياء الأصيلين المخلصين للايمان ، وفيما يتعلق بهؤلاء الاشخاص، واذا كنا مضطرين لمعاشرتهم ، علينا ان نفعل ذلك على الأقل بطريقة يصبحون معها رفقاء لنا حميمين وشعبيين ، اقول هؤلاء الاشخاص وفكري يتجه الى الفلاسفة الاغنياء جداً بالأفكار . (عن القديس هيلاريون) : لكي نتحدث عن اشياء الله ، لا تحتوي اللغة البشرية إلا على كلام الله . وكل ما عداه محير ، مغلق مفكك ومبهم ، واذا أراد أحدهم ان يثبت بأن الله قد قال شيئاً ، بواسطة كلمات غير الكلمات التي استخدمها الله ، يحصل واحد من امرين : اما انه هو نفسه لم يفهم ، واما انه يقدم للقراء كلاماً لا يفهمونه . ذاك ما قاله هيلاريون . ولكن كيف يؤمن بذلك اصحابنا ، هؤلاء الناس الدقيقون اكثر منهم واضحين ؟ . (ملاحظات على احكام بيار لومبارد (١٥٠٩ - ١٥١٠) (و : ٩ ، ٩ ، ١٢٩ - ٢٦) .

- ٢ -

يجب ان نعرف اولاً ، انه مهما حصل ، تبعاً لنظام الممكن ، فإن البر يتم في الواقع دائماً في وقت واحد مع الروح القدس ، وان الروح القدس يعطى معه وبه .

وثانياً عندما قال اوغستين ان الحب هو الله ، فيجب ان لا يفهم ذلك بمعنى دقيق وحصري أي معنى ان الحب ليس سوى الله ، لكن يجب التسليم بأن الحب هو الله وإنما ليس بشكل حصري ، اذ يوجد ايضاً حب مخلوق . كما ان المسيح هو « برّنا ، وحكمتنا وقداستنا » (الرسالة الاولى الى

اهالي كورنثوس ١ ـ ٣٠) ، ويبدو جيداً ان استاذ الاحكام لا يتحدث بشكل لا طائل تحته اطلاقاً عندما يقول ان Habitus هو الروح القدس ، ففي الواقع ان الاسطورة الشهيرة عن الـ Habitus تتخذ منزلتها من كلمات اريسطو ، هذا الفيلسوف الذي تفوح منه رائحة التعفن . وبشكل آخر من الممكن القول ان الروح القدس هو البر الذي يتوافق بذاته مع الارادة لينتجا فعل الحب ، إلا اذا لم يكن هنالك تحديد من الكنيسة في اتجاه مخالف .

(ملاحظات على احكام بيار لومبارد (١٥٠٩ ـ ١٥١٠) الكتاب الأول المحاضرة ٧ ، و ٩ ، ص ٤٢ ، ٣٦ - ٤٣ - ٨) .

- ٣ -

يجب الرجوع الى الاخلاق (ad mores) والتعلم قبل كل شيء : وكما ان كلمة الله قد اصبحت جسداً ، فكذلك بالتأكيد يجب ان يصبح الجسد الكلمة . الكلمة تصبح جسداً لكي يصبح الجسد الكلمة ، الله يصبح انساناً لكي يصبح الانسان الله ، القوة تصبح ضعفاً لكي يصبح الضعف قوة . يرتدي الله شكلنا وصورتنا ومثالنا ، لكي نرتدي نحن صورته وشكله ومثاله ، الحكمة تصبح حماقة لكي تصبح الحماقة حكمة . وهكذا الأمر بالنسبة الى الاشياء الاخرى التي في الله وفينا . في تلك الاشياء جميعها فإن الله يأخذ لنفسه ما هو لنا لكي نأخذ لأنفسنا ما هو له .

اذن نصبح نحن الكلمة ، او مشابهين للكلمة أي اننا نصبح حقيقيين بالشكل نفسه الذي يصبح الله فيه انساناً أو مشابهاً للانسان أي مشابهاً للخاطىء والكاذب ، دون ان يصبح نفسه خاطئاً او كاذباً ، كما نحن لا نصبح لا الله ولا الحقيقة وإنما نصبح الهيين (divini) وحقيقيين ومشاركين (consortes)في الطبيعة الالهية ، عندما نأخذ لأنفسنا الكلمة ، وننضم اليها

بالايمان لأن الكلمة هي ايضاً لم تصبح جسداً بطريقة تترك معها لتتحول الى جسد ، بل لأنها اخذت لنفسها الجسد ووحدته معها ، وحدة لا يقال معها فقط ، ان الكلمة ذات جسد ، بل انها الجسد ، وكذلك نحن الذين جسد ، نصبح الكلمة لا بمعنى اننا تحولنا جوهرياً في الكلمة ، بل لأننا نأخذها لأنفسنا ونوحدها معنا بواسطة الايمان ، وحدة بها لا نكتفي بامتلاك الكلمة ، بل نصبح الكلمة ايضاً . اذ بهذه الطريقة يقول الرسول « السيد هو روح واحدة (معه) (الرسالة الثانية لأهالي كورنثوس ٣ ، ١٧ والرسالة الاولى ٦ ، ١٧) .

غير اننا ، عندما نأخذ الكلمة لأنفسنا يجب علينا ان نترك انفسنا ، وان نتخلى عن انفسنا ، وان لا نحتفظ بشيء من تفكيرنا الخاص ، وان ننجز انكاراً للذات تاماً . وهكذا بدون أي شك نصبح ما اتخذناه لأنفسنا وبهذه الطريقة يحملنا السيد جميعنا في هذه الحياة الدنيا ، بكلام قدرته . وليس في الحقيقة بعد . لأن لا أحد من المؤمنين قد اعطي في هذه الدنيا ما يؤمن به ، وان ما اعطي لنا هو الكلمة ، ضمان الأشياء المستقبلة . اننا الكلمة تماماً بصفتنا معلقين بها وعبيداً فيها وحتى في المستقبل سيحملنا بالكلمة ، ولكنها ستكون عندئذٍ كلمة غير مرئية ، بينما هو الآن الكلمة المتجسدة . عندئذٍ ستكون الكلمة بدون صوت ، وبدون رنة ، وبدون احرف ، كما يبدو العسل في القفير ، والنواة في القوقعة ، واللب في اللحاء ، والحياة في الجسد والكلمة في الجسد .

عدا ذلك قلت انه يجب علينا ان نصبح الكلمة ، ولا نعجب من ذلك ، لأن الفلاسفة يقولون ايضاً ان الفكر هو القابل للتفكير بواسطة الفكر الحالي . وان الحس هو المحسوس بواسطة الحس الحاضر ، وكم ان

ذلك صحيح فيما يتعلق « بالفكر » و « الكلمة » ! في الواقع يقول اريسطو ، الفكر مستحيل خارج ما يتعلق بالأشياء التي يتناول التفكير فيها ، إلا أنه الأشياء جميعها تلك في القدرة ، وهو بحد ذاته ونوعاً ما الاشياء جميعها تلك ، وبهذه الطريقة ، فإن الشهية والشيء المشتهى هما ايضاً واحد ، وكذلك الحب والشيء المحبوب ، غير ان ادراك كل ذلك بطريقة جوهرية سيكون اشد ما يكون خطأ ، اذ يجب ادراكه على الطريقة الآتية : عندما يشتهي الفكر والارادة (affectus) اشياء هما بصفتها هكذا في حالة الشهوة فإنهما يتصرفان ، كمادة تتجه الى ان تتخذ شكلاً وبهذا المعنى اعني انهما يشكلان طالما هما يشتهيان ، لا طالما هما يوجدان مجرد قوة ، وحتى نوعاً من العدم ، ويصبحان نوعاً من شيء ما عندما يلامسان اغراضهما . وهكذا فالاغراض هي كيانهما وعملهما ، وبدون الاغراض لن يكونا . هذه الفلسفة الجميلة ، التي لا يفهمها إلا اقلية ، ذات فائدة للاهوت في اجزائها الاكثر سمواً . فهكذا مثلاً ، يكون الله الذي هو الغرض الجوهري للبررة ، الجوهر الذي بدونه لا يكون البررة شيئاً ما ، ولكن عندما يبلغ البررة الله عندئذٍ يخرجون ـ يمكننا القول ـ من حال القوة الخالصة ليصبحوا شيئاً ، ولهذا السبب فإن الله عمل ، ولكننا سنتكلم عن هذا الأمر مرة اخرى (a witenberg sermo Lutheri in natali christi A. 1515) قبل هذا المقطع تتحدث(WI,28, 25, 29 (dec. 1514) الموعظة مطولاً عن قضايا التثليث) .

- ٤ -

حول الرسالة الى أهالي روما حسب الترجمة اللاتينية للتوراة :
« لأن انتظار الخليفة ينتظر كشف اولاد الله » .

للرسول فلسفة اخرى عن الاشياء ، وحكمة اخرى تختلف عن

الفلاسفة والماورائيين ، فالفلاسفة يمدون الانظار في حاضر الاشياء الى درجة يأخذون معها بعين الاعتبار فقط ، خصائصها وحسناتها ، إنما الرسول يحول عينيه عن مشهد الاشياء الحاضرة ، وجوهرها وحوادثها الطارئة ويوجهها نحو الاشياء بصفتها المستقبلية ، لأنه لا يقول « جوهر » او « عملية الخليقة » ، أو « العمل » أو « الحركة » بل يستخدم قاموساً جديداً مثيراً ولاهوتياً ويقول : « انتظار الخليقة » بشكل ان الفكر عندما يسمع انطلاقاً من هذا الحدث ان الخليقة تنتظر ، يعير اهتماماً اكثر الى الخليقة نفسها ولا يطرح مزيداً من الأسئلة حولها ، بل حول ما تنتظر . ولكن مع الأسف ، كم نحن نتعلق بشكل جامد وعميق بالتقسيمات والخصائص الثابتة وكم من الآراء الحمقاء ذات الصفة الماورائية تغلف انفسنا بها ! متى ندرك ونرى اننا نضيع وقتاً ثميناً بأبحاث عقيمة جداً لا طائل تحتها ، ونهمل اهتمامات افضل بكثير ؟ اننا نتصرف بدون انقطاع بشكل تثبت معه صحة ما قاله « سينيك » « اننا نجهل ما هو ضروري لأننا تعلمنا ما يقود الى الضياع » .

اما انا فإني أؤمن بأني مدين للسيد ، بتلك الطاعة للعواء ضد الفلسفة وللدعوة الى الكتاب المقدس . اذ لو فعل واحد آخر هذا العمل وكان لا يعرف هذه الأشياء بالتجربة ، فإن عمله سيكون خجولاً أو أن الناس لا تصدقه . اما انا فقد بذلت جهوداً في هذه الابحاث خلال عدة سنوات مرت ، وتوصلت الى الاستنتاجات نفسها التي توصل اليها كثيرون آخرون وسمعتهم يتحدثون عنها .لذلك أرى جيداً انه مفهوم مفعم بالكبرياء ويقود الى الانهيار .

لذلك ادعوكم جميعاً ، بقدر ما استطيع ، الى القيام سريعاً بهذه

الابحاث ، وأن لا تبحثوا عن شيء آخر فيها سوى هذا ، لا تضعوا تلك النظريات وتدافعوا عنها ، بل فضلوا كما يفعلون عندما يتلقون العلوم الرديئة ، ان تدمروها ، وعندما يدرسون الاغلاط ، ان ترفضوها . لنتعلم ايضاً تلك النظريات لكي نرفضها ، او حتى لكيْ نتبنى اسلوب الذين نحن مضطرون الى محاورتهم . اذ حان الوقت لكي ننصرف الى دروس اخرى وتعلم يسوع المسيح « هذا المصلوب » (الرسالة الاولى لأهالي كورنثوس ٢ ، ٢) .

اذن ستكونون فلاسفة مختارين ، ومراقبين ممتازين للاشياء ، اذا ما تعلمتم من الرسول كيف تلاحظون الخليقة التي تنتظر ، التي تزمجر ، التي تلد ، أي التعبة مما هي والتي ترغب فيما ستكون وفيما ستصبح والحوادث والفروقات اذ عندئذٍ سيشيخ بدون تأخير علم الخصائص الثابتة للاشياء ، ولهذا فإن حماقة الفلاسفة شبيهة بحماقة انسان يساعد من يشيد قوالب البناء بإبداء اعجابه بطريقة تقطيع الاخشاب ، وتجميع الدعامات ، ويكتفي في حمق بهذه الاشياء ، ولا يهتم ابداً بمعرفة الهدف الذي يريد باني القوالب ان يصل اليه نتيجة لتلك الاعمال كلها . ذلك العامل باطل وعمله باطل . وكذلك فإن الحمقى يتأملون بإعجاب الخليقة الغارقة في عمل دائب من التحضيرات لمجد مستقبلي ، فقط بسبب تركيبات من ذلك النوع لا بسبب غايتها .

الا ندلل اذن على جنون لا مثيل له ، اذا قمنا بامتداح الفلسفة ، والافتخار بها علناً ؟ .اننا نقدر تقديراً عالياً علم العلوم ، وعمليات الاشياء واهوائها ، بينما الاشياء نفسها تشعر بالقرف من جواهرها ، وعملياتها واهوائها وتتأوه منها ! نفرح بالعلم ، ونفخر به ، بينما هو لا يجد في ذاته

سوى الحزن والألم . الا يثير الغضب ـ أسألكم ـ ذاك الذي يرى انساناً يبكي ويتألم فيسخر منه ، ويفتخر بغرور كما لو انه رآه فرحاً وضاحكاً . انهم بحق يدعونه مهووساً ومتهوراً . يمكن تحمله ايضاً لو ان الشعب الامي في جنونه قدّر ان ذلك العلم خير ، مدللاً بذلك عن عدم ادراك لتأوهات الأشياء . وفي الواقع ، ان الحكماء واللاهوتيين المصابين «بصبر الجسد» (الرسالة الى اهالي روما ٨ ، ٦ الترجمة اللاتينية) هم الذين يستمدون علماً فرحاً من الاشياء الحزينة ، ويراكمون المعارف بسلطة تثير الاعجاب . وهم يضحكون مما يتأوه .

يثور الرسول اذن عن حق في الرسالة الى اهالي كولوسي (٢ ، ٨) ضد الفلسفة اذ يقول : « انظروا ان لا يكون احد يسبيكم بالفلسفة وبغرور باطل حسب تقليد الناس » من الاكيد، لو ان الرسول كان يريد ان يسلم بوجود فلسفة جيدة ومفيدة ، لما كان ادان الفلسفة ادانة مطلقة كما فعل ، فلنستنتج اذن ان من يأخذ جواهر المخلوقات وعملياتها اكثر من تأوهاتها وانتظارها هو بدون ادنى شك احمق وأعمى وحتى انه يجهل ان المخلوقات هي مخلوقات . وذاك ظاهر بوضوح كافٍ في هذا النص (التعليق على الرسالة الى اهالي روما ١٥١٥ / ١٦ و ٥٦ ، ٢٧١ ، ١ ـ ٣٧٢ ، ٢٥) .

ـ ٥ ـ

حول الرسالة الى اهالي روما ١٢ ، ٢ :

« لكن كونوا متغيرين عن شكلكم »

المسألة تتعلق هنا بتقدم (الحياة المسيحية . . . .) فكما أنه يوجد خمس درجات في اشياء الطبيعة هي . . . اللاكينونة ، الصيرورة ،

الكينونة ، العمل ، الهوى ، وبكلام آخر : اللاوجود ، المادة ، الشكل ، العملية ، الهوى ، يرى اريسطو ان التقسيم نفسه موجود في الفكر : اللا ـ كينونة شيء لا اسم له اعني الانسان في الخطيئة الصيرورة هي التبرير ، الكينونة هي العدالة ، العمل هو التصرف والعيش باستقامة ، التألم هو الكمال والتمام . تلك الدرجات الخمس هي كما يجدر القول في حركة لا تتوقف في حياة الانسان . وكل واحدة منها يمكن ان توجد فيه ـ او على الأرجح خارج اللا ـ كينونة الاولى والكائن الاخير : اذ بين الاثنتين : اللا ـ كينونة والتألم ، تتجول الثلاث الاخريات باستمرار أي : الصيرورة ، والكينونة ، والتصرف . بواسطة الولادة الجديدة ينتقل الانسان من الخطيئة الى العدالة ، وهكذا ينتقل من اللا ـ كينونة مروراً بالصيرورة الى الكينونة . فاذا تم ذلك ، فهو يتصرف باستقامة . اما الآن ، فمن هذا الكائن الجديد الذي هو في الحقيقة لا كائن ينتقل الى كائن آخر جديد ، وبتقدمه عن طريق العذاب أي الصيرورة الجديدة ، ينتقل الى كائن افضل ، ومن هذا الاخير الى آخر ايضاً . ولهذا السبب صحيح جداً القول ان الانسان ابداً في لا وجود ، وابداً في صيرورة ، وقدرة ،ومادة،ودائماً في عمل . في الواقع هكذا يعرض اريسطو فلسفة الاشياء ، وحسناً يفعل ولكنه بهذه الطريقة ليس مفهوماً .

الانسان دائماً في حال اللا ـ كينونة ، في حال الصيرورة في حال الكينونة ، دائماً في حال الحرمان ، في حال القدرة ، في حال العمل ، دائماً في حال الخطيئة ، والتبرير والعدالة ، أي انه دائماً خاطىء ، دائماً تائب ، دائماً مستقيم ، لأنه يسبب فعل التوبة ، ينتقل ليصبح باراً بعدما كان غير بار ، فالتوبة اذن هي العامل الوسط بين اللا ـ استقامة والاستقامة .

وهكذا فإن الانسان هو في الخطيئة التي هي نقطة انطلاق تحركه ، وفي الاستقامة كنقطة وصول تحركه . اذن نحن دائماً تائبون ، دائماً خطاة ، إلا أننا في العملية نفسها مستقيمون ، ومبررون ، نحن جزئياً خطاة وجزئياً مستقيمون ، اي أننا لسنا سوى تائبين . وكذلك بالعكس فإن الملحدين الذين يتراجعون عن الاستقامة ، يحافظون على موقفهم في الوسط بين الخطيئة والاستقامة ، بالحركة المعاكسة . ولهذا السبب ليست الحياة في هذه الدنيا إلا الطريق نحو السماء ونحو جهنم . ليس الانسان طيباً الى درجة لا يحتاج معها الى ان يصبح افضل ، او سيئاً الى درجة لا يمكن معها ان يصبح أسوأ ، حتى نصل الى الشكل الاقصى . (تعليق على الرسالة الى اهالي روما ١٥١٥ / ١٦ و ٥٦ و ٤٤١ ، ١٣ ، ٤٤٢ ، ٢٦) .

- ٦ -

فلسفـــة

٢٩ - يجب على من يريد ممارسة الفلسفة دون المساس بطريقة اريسطو ، ان يصبح قبل ذلك مجنوناً بالمسيح .

٣٠ - كما ان الرجل لا يتمتع جيداً بإثم الشهوة إلا اذا كان متزوجاً ، كذلك لا احد يمارس الفلسفة جيداً إلا اذا كان مجنوناً ، أي مسيحياً .

٣١ - لقد كان من السهل على اريسطو ان يرى ان العالم ازلي ، لأن نفس الانسان في نظره قابلة للموت .

٣٢ - بعدما حصل الاقتناع ان هنالك من الاشكال الجوهرية بقدر ما هنالك من الاشياء المركبة ، كان من الواجب الاقتناع بالضرورة انه يوجد

القدر نفسه من المواد .

٣٣ ـ لا شيء في العالم يجعل شيئاً ما يحصل بالضرورة ، إلا أن المادة تجعل كل ما يحصل طبيعياً مهما كان حاصلاً بالضرورة .

٣٤ ـ اذا كان اريسطو قد عرف القدرة المطلقة لله ، فإنه اعلن ايضا استحالة وجود المادة عارية .

٣٥ ـ لا شيء ينتهي بالفعل ، ولكن هنالك من الاشياء اللامتناهية بفعل القدرة والمادة ، بقدر ما هنالك من مركبات في الاشياء حسب رأي اريسطو .

٣٦ ـ ينتقد اريسطو ويسخر عن خطأ من فلسفة الافكار الافلاطونية ، التي هي افضل من فلسفته .

٣٧ ـ يؤكد بيتاغوروس بعبقرية على تقليد الارقام في الاشياء . الا ان افلاطون يؤكد بأكثر عبقرية على مشاركة الافكار .

٣٨ ـ معارضة اريسطو ضد ذلك « الواحد » الشهير تجعل (اقول دون مساس بالمسيحي) ضربات قبضته تنطلق في الهواء .

٣٩ ـ عرض « اناكساغوروس » كما يبدو اللامتناهي بواسطة الشكل فكان فيلسوفاً جيداً رغم اريسطو نفسه .

٤٠ ـ يظهر ان اللاوجود ، والمادة ، والشكل ، والمحرك والثابت ، والعمل والقوة الخ . . . تشكل لدى اريسطو الشيء الواحد نفسه (معارضة هيدلبرغ ، نيسان ١٥١٨ ، و ١ ص ٣٥٥ ، ١ ـ ٢٥ ل . ف ١ ص ١٢٦)

- ٧ -

خمسة عشر استنتاجاً تعالج مسألة معرفة ما اذا كانت كتب الفلاسفة مفيدة او غير مفيدة للاهوت . هي :

١ ـ رغم ان اللاهوت المقدس نظرية مستوحاة من الله ، فلا يتناقض مع طبيعته التعبير عنه بواسطة الكتابة والكلمات (Literis et vociluis) .

٢ ـ من بين العلوم جميعها التي اخترعها الانسان ، يعتبر الغراماطيق على الاخص العلم النافع لانتشار اللاهوت .

٣ ـ استخدام احبار الدين القديسين بعض الاحيان عبارات اريسطو نفسها ، ليس سبباً لوجوب درس هذا المفكر وفلسفته .

٤ ـ أو بالعكس ، الحجة نفسها تثبت وجوب درس الماركولف (marcolphe) (اغنية شعبية المانية من القرون الوسطى) او اللغة التي يتحدثون بها في خمارات الفلاحين .

٥ ـ ينتج من ذلك وجوب درس خطب العالم كله جميعها ـ أي عدم درس أي شيء على الاطلاق ـ لأن الاحبار القديسين يستخدمون بعض العبارات من لغات الناس جميعهم .

٦ ـ وتبعاً لذلك ، سيحصل ان استاذاً (للاهوت بعيداً عن ان يكون في وضعية حمار « بلعام » الذي كان يجهل صوته بالذات ، سينهق على الأرجح قبل حمار « كومس » .

٧ ـ واضح ان كل سفسطائي مشابه سيضيع بدون نتيجة ، الوقت الذي صرفه على درس اريسطو ، وسيحصل على جهل هائل بثمن باهظ .

٨ ـ اذا ادخل احدهم عبارات المنطق والفلسفة الى اللاهوت ، فمن الضروري ان يرتكب فوضى كبيرة من الاغلاط .

٩ ـ لا فائدة اطلاقاً ترجى من فلسفة الحركة اللامتناهية ومبادئ الاشياء كما يراها اريسطو ، لمصلحة اللاهوت .

١٠ ـ يمكن القبول بها على الارجح لخدمة تمرين الافكار وتطبيقها على الحياة البشرية . (ad humanam conversationem) .

١١ ـ فلسفة الاشياء الطبيعية وخصائص الاشياء ـ المجهولة جداً من قبل السفسطائيين ـ مفيدة للاهوت المقدس .

١٢ ـ من يقل ان الاباء القديسين قد اكثروا من استخدام الجدلية بطريقة تستحق الثناء لنقض الهرطقات او من اجل التعريف بها .

١٣ ـ لا يعمل شيئاً إلا ان يلصق بالآباء القديسين عاراً ، ويثبت انه لم يفهم أي فقيه كنسي .

١٤ ـ من يجل قديسي الله بسبب فوائد موقتة مهملاً خلاص الروح الذي يجب البحث عنه بالدرجة الاولى يعمل ضد عقيدة المسيح .

١٥ ـ ومن يهاجم هذه العقيدة ليس سفسطائياً بلا فكر بقدر ما هو ـ اذا استمر ـ هرطوقي

(Conclusiones quindecin tractantes, an Libri philosophorum sint whiles aut unutiles ad theologiam 1519)

(و ٦ ، ٢٩ ، ١ ـ ٣٤) .

- ٨ -

« مناقشة حول مسألة معرفة ما اذا كانت هذه المعادلة : « الكلمة قد تحولت جسداً » صحيحة في الفلسفة » .

١ ـ من الواجب اكيداً الاحتفاظ بما جرت العادة قوله ، من ان كل حقيقة تتفق مع كل حقيقة اخرى . إلا ان الحقيقة ليست واحدة في فروع العلم جميعها .

٢ ـ صحيح في اللاهوت ان الكلمة تحولت جسداً ، اما في الفلسفة فذاك مستحيل ولا معنى له .

٣ ـ القول ان الانسان حمار ليس أقل تناقضاً . بل بالعكس اكثر تناقضاً من القول ان الله انسان .

٤ ـ جامعة السوربون أم الاغلاط ، قد ارتكبت غلطة كبيرة بتحديدها ان الحقيقة هي نفسها في الفلسفة كما في اللاهوت .

٥ ـ وبروح معاكسة للتقوى ، دانت الذين يؤيدون العكس .

٦ ـ لأنها بهذه النظرية الملعونة قد علمت جعل أدوات الايمان اسيرة لنير محاكمة العقل البشري .

٧ ـ لم يكن ذلك شيئاً سوى حصر السماء والأرض في مركزهما أو في حبة الذرة البيضاء .

٨ ـ وعلى العكس يعلم بولس ان من الواجب ان نستأسر كل فكر وبدون شك أيضاً الفلسفة لطاعة المسيح (الرسالة الثانية لأهالي كورنثوس ١٠ ، ٥) .

٩ ـ حقاً قال القديس امبرواز : ليتنح اذنْ اللاهوتيون عن حيث يتناول الأمر الايمان بالخطاة الذين اصبحوا رسلاً .

١٠ ـ سينتج بشكل صحيح جداً من نظرية التصنيفات ان الله هو انسان ، اذن حيوان عاقل ، متمتع ، باحساس ، وحياة وجسد وفي كلمة واحدة بجوهر مخلوق .

١١ ـ ولكن بما ان من الواجب التحدث الى المسيحيين بصبر كما يعلّم اوغستين تبعاً لما هو مقدر ، فإن مثل تلك النتائج يجب أن ترفض .

١٢ ـ فيما يتعلق بمحتوى الايمان ، يجب ان لا نتطرف في استخدام تلك الاكتشافات الدقيقة والتمتع بها فهي تتناول الافتراض اللاحق والفوري .

١٣ ـ تشكل تلك تمارين من علم الكلام وأقوالاً فارغة من المعنى ، وهي خطرة ومليئة بالفضائح بالنسبة الى الكنيسة .

١٤ ـ ولكن حيث نصطدم بشكل منطقي قياسي (سيلوجيستيكي) او بحجة فلسفية ، يجب ان نعارضهما بكلمة بولس « على المرأة ان تصمت في الاجتماعات » (الرسالة الاولى لأهالي كورنثوس ١٤ ـ ٣٤) وبقوله : « هو الذي يجب ان يسمعوا له » (مرقص ٩ ، ٨) .

١٥ ـ من الأكيد ان اللاهوت يصطدم بقواعد الفلسفة غير ان هذه الاخيرة بدورها تصطدم اكثر بقواعد اللاهوت .

١٦ ـ هذه المعادلة المنطقية syllogismus expositorius صحيحة : الآب ، في الثالوث ، يَخلق وبما ان الآب هو الجوهر الإلهي ، فإن الجوهر الالهي يَخلق .

١٧ ـ اذا كانت المقدمات صحيحة ، فإن النتيجة خاطئة وهكذا ينتج الخطأ من الحقيقة ، مما هو مخالف للفلسفة .

١٨ ـ هذه المعادلة المنطقية (syllogismus communis) صحيحة : كل جوهر الهي (omnis essentia divina) هو الآب ، وبما ان الابن هو الجوهر الالهي ، فالابن هو الآب .

١٩ ـ اذا كانت المقدمات صحيحة فإن النتيجة خاطئة . وهكذا في هذه الحالة ، لا تتفق الحقيقة اطلاقاً مع الحقيقة .

٢٠ ـ واذا كان ذلك كذلك ، فليس بسبب خطأ في شكل المعادلات المنطقية ، إنما بسبب الفضيلة والسمو في مادتها التي لا يمكن ان تحصر في الحيز الضيق للعقل او المعادلات القياسية .

٢١ ـ إلا ان تلك المادة ليست مناقضة للعقل القياسي . انما هي خارجية ، داخلية ، لكل حقيقة جدلية ، وأسمى وأدنى منها ، واقرب وابعد منها .

٢٢ ـ هذه المعادلة القياسية صحيحة فلسفياً . كل ما يتجسد يصبح مخلوقاً ، وبما ان ابن الله قد تجسد ، فابن الله اصبح اذن مخلوقاً .

٢٣ ـ وحتى اذا امكن الدفاع عنها بواسطة طروحات السفسطائيين المرنة والخالية من المعنى فيجب عدم القبول بها في كنيسة الله .

٢٤ ـ وكذلك يجب عدم القبول بهذه المعادلة القياسية الأخرى : كل جسد مخلوق ، وبما ان الكلمة جسد ، فإن الكلمة اذن مخلوق .

٢٥ ـ ولا هذه : كل جسد مخلوق ، وبما ان الكلمة ليست مخلوقاً ،

فالكلمة ليست اذن جسداً .

٢٦ ـ في تلك المعادلات القياسية ، واخرى تشابهها نجد الشكل كاملاً ، لكنه لا يعني شيئاً ذا قيمة بالنسبة الى محتواها .

٢٧ ـ في مواد الايمان ، يجب اذن الانطلاق للبحث عن جدلية اخرى وفلسفة اخرى تسميان كلمة الله وايماناً .

٢٨ ـ يجب التوقف عندهما ، والمكوث لديهما ، والنظر الى المجادلات الفلسفية ، التي تؤدي الى استنتاجات متناقضة كأنها نقيق ضفادع .

٢٩ ـ ولكن اذا اخذنا المسالك العلمية الاخرى ، فإننا مضطرون ايضاً الى نفي ان الصحيح هو نفسه ، فيها جميعها .

٣٠ ـ في الواقع ، وفي ميدان الاوزان ، خطأ وصواب محاولة وزن الاثقال بواسطة النقطة والخط الرياضيين .

٣١ ـ في ميدان المكاييل خطأ وصواب محاولة قياس المكيال (setier) بالاقدام والاذرع .

٣٢ ـ في ميدان الخطوط ، خطأ وصواب مطابقتها مع الأوقيات والأرطال .

٣٣ ـ وكذلك خطأ وصواب التفكير بأن الخط المستقيم والخط المنحني متناسبان proportionnel .

٣٤ ـ ليس هواة تربيع الدائرة (qudratores circuli) على خطأ ، دون شك ، عندما يقولون ان كلا المستقيم والمنحني خطان .

٣٥ ـ إلا ان من الصواب والخطأ محاولة اقامة تناسب بين المستقيم والمنحني .

٣٦ ـ وبكلمة ، يحدث ان ما هو صحيح في جزء من الفلسفة خطأ في جزء آخر منها .

٣٧ ـ ان تكون الرطوبة ترطب : حقيقة في نطاق الهواء إنما هي هرطقة ظاهرة في نطاق النار .

٣٨ ـ وكذلك اذا استعرضت مختلف المهن أو على الاصح النشاطات ، فإنك غير واجد ابداً ان الحقيقة هي نفسها فيها جميعها .

٣٩ ـ وكم هو أقل مناسبة الكلام عن التماثل بين الحقيقة في اللاهوت والحقيقة في الفلسفة ، اذ ان الفرق بينهما اكبر بلا نهاية ، عنه في المهن والنشاطات .

٤٠ ـ نحسن الصنع اذن ، اذا حصرنا الجدلية او الفلسفة في نطاقهما الخاص ، وتعلمنا التحدث بألسنة جديدة (مرقص ١٦ ـ ١٧) في مملكة الايمان خارج كل نطاق .

٤١ ـ واذا لم نفعل ، سيحصل اننا نضع خمرة جديدة في زقاق عتيقة فنفقد الاثنتين معاً (مرقص ٢ ، ٢٢) كما يفعل السوربون .

٤٢ ـ حياة الايمان العاطفية ((affectus) هي التي يجب تطبيقها في مواد الايمان ، لا الفكر الفلسفي فندرك عندئذٍ حقيقة ما يعني ان كلام الله قد تجسد

Disputatio Theologica R.P.D Martini Lutheri, An haec proposi-

tio ' sit vera in philosophica: Verbum caro factum est ? 1539 W, 39, 11 3 - 5)

- ٩ -

مناقشة حول الانسان

١ ـ الفلسفة أي الحكمة البشرية ، تحدد الانسان بأنه حيوان عاقل : جسدي . يحس .

٢ ـ ليس من الضروري ان نناقش الآن مسألة معرفة ما اذا كانت تسمية الانسان حيواناً مناسبة او غير مناسبة .

٣ ـ انما من الواجب الادراك ان من شأن هذا التعريف ان يعين فقط الانسان الفاني كما هو في الحياة الحاضرة .

٤ ـ ومن الاكيد التسليم بصحة ان العقل هو الاول والارفع بين الاشياء جميعها (omnium rerum res caput) وانه اسمى ايضاً من كل ما نملك في هذه الحياة ، انه شيء جيد جيداً ، وشيء ما الهي (optinum et divinum quiddaun) .

٥ ـ انه هو الذي يخترع ويحكم الفنون جميعها والطب ، والحقوق ، وكل ما يملك الانسان في هذه الحياة من حكمة ، وقدرة ، وفضيلة ، ومجد .

٦ ـ ولهذا السبب يجب ان ندعوه ، بحق ، الفارق الاساسي الذي به نتعلم ان الانسان يختلف عن الحيوانات والأشياء الأخرى .

٧ ـ حتى الكتاب المقدس ينسب اليه كونه في هذا المعنى السيد الذي

يحكم الأرض ، والطيور ، والاسماك والحيوانات ، عندما يقول : « كن سيد الخ . . . » (تكوين ٢٨٠) .

٨ ـ أي انه يجب ان يكون الشمس ونوعاً من الارادة السامية الموضوعية في هذه الحياة لإدارة الاشياء .

٩ ـ بعد سقوط آدم ، لم ينزع الله الجلال من العقل ، بل وطده على الأرجح .

١٠ ـ إلا ان العقل لا يعرف مسبقاً ، بل هو يعرف لاحقاً فقط ان له مثل هذا الجلال .

١١ ـ لهذا السبب ، اذا قابلنا الفلسفة ، أو العقل نفسه ، مع اللاهوت ، يظهر بوضوح اننا لا نعرف شيئاً تقريباً عن الانسان.

١٢ ـ لأنه يبدو اننا نكاد ندرك بطريقة كافية من الوضوح سببه المادي .

١٣ ـ ففي الواقع ، لا تعرف الفلسفة بالتأكيد سببه المكوّن وكذلك سببه النهائي .

١٤ ـ فهي لا تعطيه سبباً نهائياً آخر سوى سلام الحياة الحاضرة ، اما بشأن السبب المكون فهي تجهل ان الله هو الخالق .

١٥ ـ وفي موضوع السبب الروحي الذي يقال له النفس ، لم يتفق الفلاسفة ، ولن يتفقوا ابداً .

١٦ ـ عندما حدد اريسطو النفس بأنها العمل الاول للجسد القادر

على الحياة ، أراد أن يسخر من القراء والسامعين .

١٧ ـ لا أمل في أن الانسان سيتمكن من معرفة نفسه في هذا الجزء الرئيس (من كيانه) ، ومعرفة ما هو الى ان يرى نفسه في المصدر نفسه الذي هو الله .

١٨ ـ ومن التعاسة انه لا يملك القدرة الكافية والمضمونة في إرادته أو في معرفته . sui consilii aut coynitionum فهو في هذين النطاقين خاضع للصدفة والباطل .

١٩ ـ ولكن كما هي الحياة الحاضرة ، كذلك هي ايضاً معرفة الانسان ، أي أنها ضعيفة ، مغامرة (Ixgina Lubrica) ومادية جداً .

٢٠ ـ لكن اللاهوت ، بكمال حكمته ، يحدد الانسان التام والكامل .

٢١ ـ وهو ان الانسان مخلوق من الله ، مؤلف من جسد وروح تتنفس carne et anima spirante constans) كوّن في الأصل على صورة الله بلا خطيئة ، وهُيئ ليسود الاشياء ، ولا يموت ابداً .

٢٢ ـ بعد سقوط آدم ، اخضع هذا المخلوق لسلطة الشيطان ، والخطيئة والموت ، والآلام ، وكل منها ابدي بحيث لا يمكن التغلب عليه بواسطة قوة المخلوق .

٢٣ ـ لا يستطيع هذا المخلوق الخلاص ، واكتساب الحياة الأبدية إلا بواسطة ابن الله ، يسوع المسيح ، اذا كان يؤمن به .

٢٤ ـ يجب الاستنتاج من كل ذلك ، أن هذا الشيء الجميل جداً

والممتاز حتى بعد الخطيئة ، الذي هو العقل ، خاضع لسلطة الشيطان .

٢٥ ـ بمعنى ان الانسان بكامله ، كل انسان سواء كان ملكاً ، او سيداً ، او خادماً ، او عاقلاً ، او مستقيماً مهما كانت خيرات هذه الحياة التي يتميز بها ، خاضع وسيبقى خاضعاً للخطيئة والموت ، وتستبد به سلطة الشيطان .

٢٦ ـ ولهذا السبب فإن الذين يقولون ان قوى الطبيعة قد بقيت بعد السقوط غير محسوسة . يتحدثون فلسفياً بطريقة كافرة مناقضة للاهوت .

٢٧ ـ وكذلك الذين يعلمون ان الانسان ، بإقدامه على صنع ما في مقدوره ، يستطيع ان يرث نقمة الله والحياة الابدية .

٢٨ ـ وكذلك ايضاً الذين يدخلون اريسطو ، رغم انه لا يعرف شيئاً عن الانسان اللاهوتي ، مؤكدين ان العقل يتجه نحو افضل الأهداف (quod ratio reatur ad optina)

٢٩ ـ وكذلك الذين يؤيدون انه يوجد في الانسان « نور من وجه الله ملتصق بنا » (المزامير ٤ ، ٧ ، الترجمة اللاتينية) اي اختيار حر قادر على تكوين فكر صحيح وإرادة جيدة .

٣٠ ـ وكذلك الذين يؤيدون ان الانسان قادر على الاختيار بين الخير والشر ، او بين الحياة والموت الخ . . .

٣١ ـ الذين يتكلمون هكذا جميعهم لا يفهمون ما هو الانسان ، ويجهلون الذي يتحدثون عنه .

٣٢ ـ بولس في قوله في رسالته الى اهالي روما ٣ (٢٨) : « يتبرر

الانسان بالايمان بدون اعمال » يعبر باختصار عن تحديد الانسان ، بقوله ان الانسان يتبرر بالايمان .

٣٣ ـ من الأكيد انه بقوله : يجب ان يتبرر ، يؤكد انه خاطئ وغير مستقيم ، ومذنب اذن امام الله . من الواجب ان يقال الخلاص عن طريق النعمة .

٣٤ ـ الا انه يقول انساناً بشكل غير محدد ، أي بشكل عام كي يقلق على البشر جميعاً معاً ، اعني كل من يحمل اسم انسان في العصيان (الرسالة الى اهالي روما (١١ ـ ٣٢) .

٣٥ ـ ولهذا السبب ، فإن انسان الحياة الحاضرة مادة صافية من الله يتوق الى الحياة في شكلها المستقبلي .

٣٦ ـ وكما ان الخليقة بكاملها ، الخاضعة في الوقت الحاضر للبطل ، هي في نظر الله مادة على رجاء شكلها المستقبلي والمعظم (الرسالة الى اهالي روما ٨، ٢٠) .

٣٧ ـ كذلك في البدء ، كانت الأرض والسماء تتوقان الى الشكل الذي تم بعد ستة أيام ، أي مادة بحد ذاتها .

٣٨ ـ وكذلك الانسان في حياته الحاضرة يتوق الى صورته المستقبلية عندما ستصنع من جديد وتكتمل صورة الله .

٣٩ ـ وخلال ذلك ، يكون الانسان في الخطايا ، ومن يوم الى يوم ، اما ان يتبرر ، وأما أن يلطخ اكثر .

٤٠ ـ ولهذا السبب لا يريد بولس ان يدعو عالماً تلك الممالك من

العقل ، بل يدعوها « مخططاً عن العالم » الرسالة الاولى الى (أهالي كورنثوس ٧ ، ٣٢ ، النص اليوناني)

(Dispoutatio de homine 1536. W, 39, 1, 174 - 180)

- ١٠ -

يثقف الله قلب الانسان ، بكلامه ، كي يتوصل اولاً الى ادراك ذاته ، ولكي يعرف كم هو خبيث وفاسد . . . ثم يقود الله الانسان بحيث يصل الى معرفة الله معرفة صحيحة ويتحرر من الخطيئة ، وينال بعد هذه الحياة القصيرة والبائسة الحياة الابدية . وبالمقابل فإن العقل البشري ، بكل حكمته لا يستطيع ان يصنع اكثر من ان يثقف الناس لكي يعرفوا كيف يجب عليهم ان يحكموا انفسهم ويعيشوا عيشاً شريفاً في هذه الحياة الموقتة والفانية . وكيف يجب عليهم أن يفعلوا ما هو مناسب أمام الناس والامتناع عما هو فاضح وغير مناسب لهم . وكذلك كيف يحكمون ، ويديرون البيت ، ويبنون ويتعلمون فنوناً اخرى مفيدة . ذاك ما يتعلمونه في الفلسفة وفي الكتب الوثنية ، ولا شيء آخر . اما كيف نعرف سيدنا الرب وابنه الحبيب يسوع المسيح ، وطريق خلاصنا ، فهذا يعلمه الروح القدس بواسطة كلام الله وحده . لأن الفلسفة لا تفهم شيئاً في الأمور الإلهية . وأخشى جداً ان يخلطوها كثيراً مع اللاهوت . اني لا استنكر استخدامها، انما يجب الاعتدال في ذلك . فليحتفظوا بالفلسفة في النطاق الذي منحه الله لها . لتستخدم كما الظل . . . كما العدالة السياسية . ولكن ان نجعل منها مسألة لاهوتية ، فليست القضية . لا أوافق ايضاً ان ندعو ايماناً ، حادثاً طارئاً أو ميزة ما إذ انهما مفهومان فلسفيان ، وعندئذٍ نتصور الايمان كأنه جزء لا يتجزأ منا . كما هو اللون داخل في الجدار . بينما ان الايمان في الفكر شيء

آخر تماماً انه جوهر (الرسالة الى العبرانيين ١١ ، ١ ، حسب الطبعة اللاتينية والنص اليوناني) ، انما ليس جوهراً كما هو الجسد . جوهراً حسب نظرية التصنيفات (in praedicamentis) (الايمان شيء موجود في القلب ، شيء له جوهره لذاته ، معطى من الله ، ونقول انه العمل الخاص لله . وانما ليس جوهراً او شيئاً موجوداً بذاته ، كما في نظرية التصنيفات ، الجسد هو جوهر ، وكما يعلمون الاولاد في المدارس ان شيئاً جسدياً يمكن رؤ يته وإمساكه ولمسه هو جوهر وشيء يوجد بنفسه) .

(آراء حول المائدة ، تي ٢٥ ، ٨ - ٢٦ ، رقم ٥٢٥٤ ، ١٥٤٥) .

- ١١ -

« حول الرسالة الى اهالي غالاطية » ٣ - ١٠ »

« انه مكتوب : ملعون كل من لا يثبت في جميع ما هو مكتوب في كتاب الناموس ليعمل به » .

هذا المقطع يعطينا المناسبة لمعالجة الحجج التي يعارضون بها نظريتنا التي نقول فيها : « الايمان وحده ، لأن « حسن » « صنع » « عمل » : هذه الكلمات ، تتلاقى غالباً في الكتاب المقدس والانجيل . كما في « طوبى لكم انتم الفقراء » (لوقا ، ٦ ، ٢٠) الخ ، مثلاً . . . اذ ان خصومنا يستندون الى مثل هذه العبارات . يجب ان لا نكتفي اذن بأن يكون لدينا فكرة دقيقة عما نعلم . انما يجب ايضاً ان نعرف ايضاً الاجابة على الاعتراضات التي يبديها خصومنا من السفسطائيين (اللاهوتيين السكولاستيكيين) وجميع الذين ينقادون للقانون وحده ولا يسمون الى اعلى من الفلسفة الاخلاقية

ولهذا السبب يلتقطون هذه الكلمات : امثال « عمل » « تصرف » كما هي مستخدمة في الفلسفة الاخلاقية والشرعية ، وينقلونها الى اللاهوت ، مما يشكل اسلوباً مضراً تماماً . اما نحن ، فعلينا ان نميز بعناية بين الفلسفة واللاهوت . الفلسفة تطرح ايضاً الارادة الجيدة والعقـل السليم ، والفلاسفةمضطرون‌ان يعلموا ان لا احد يستطيع ان يؤلف كتاباً جيداً اخلاقياً ، ولا ان يمتثل للقانون اذا لم يكن اول الامر متمتعاً بالارادة الجيدة . الا انهم يصبحون مثل المتشردين الهاذين (وردت بالالمانية في النص Bachanten) عندما يصعدون الى اعلى في اللاهوت . من الضروري ان يكون هنالك ارادة وعقل جيدان قبل العمل وهكذا فإن الشجرة الجيدة دائماً قبل الثمرة الجيدة وهذا الواقع مقبول في الطبيعة (in sulestantia) كما هو مقبول ايضاً في الاخلاق ، إنما فقط هنا (في اللاهوت) يريد هؤلاء الأغبياء البلهـاء قلب الاشياء رأساً على عقب . واذا اردت تحديد ما يعني صنع عمل جيد ، كان لي ان اذكر في الفلسفة الاخلاقية : العقل السليم والارادة الجيدة » . نتوقف هنا ، ونعلن أن الفلسفة الاخلاقية لا تعرف شيئاً عن الله . اريسطو ، والصدوقي ورجل الحياة العامة (homocinilis) يدعون كلهم عقلاً سليماً وارادة جيدة البحث عن المنفعة العامة quaerere) communem utilatum) . الفيلسوف الاخلاقي لا يفكر ابداً بالسعي الى الحصول على الحياة الابدية . وهذا ما يفعله الخبثاء والسفسطائيون . انهم يطرحون كقضية رئيسة : الالوهية موجودة ، إلا أنهم يبدلون الفكرة عنها فيتخيلون إلهاً له مشاعر (quae sie sit affacta) بحيث انه يأخذ بعين الاعتبار حياتي الرهبانية وارادتي الطيبة فيخلطون هكذا الاشياء الالهية والانسانية ويلطخون اسم الله . اما الفيلسوف اريسطو فقد كان افضل ، فهو يفكر على اساس مبدأ الصدق ولا يخلط بين الانواع . « صنع » تصبح

اذن تعبيراً جديداً في الفلسفة الاخلاقية ، واكثر جدة بكثير في اللاهوت ، « صنع » تعبير يختلف في اللاهوت ، عنه في الفلسفة . وفي القانون . انه شيء جديد تماماً ، مما يتطلب عقلاً سليماً وارادة طيبة في المعنى اللاهوتي ، يؤديان الى المعرفة والايمان ، عن طريق كلام الانجيل ، بأن الله قد أرسل ابنه متجسداً ليفتدينا من خطايانا . اما الفيلسوف الاخلاقي فلا يتحدث هكذا . وكذلك السفسطائي ، والمتشرع والانسان العادي ، انها حكمة مكتومة في السر (الرسالة الاولى الى اهالي كورنثوس ٢ ، ٧) ولهذا السبب فإن « صنع » في اللاهوت تتطلب ان يكون الايمان قد اعطي مسبقاً . يمكنك ان تقول ذلك بالنسبة الى النصوص الاخرى جميعها في الكتاب المقدس التي يلح فيها الخصوم على كلمتي « صنع » و « تصرف ».اجيب انهما هنا تعبيران لاهوتيان ، لا كلمتان ينتسبان الى النطاق الاخلاقي . ومن البديهي اننا اذا استخدمناهما بالمعنى الاخلاقي ، كان علينا ان نأخذهما حسب المعنى الذي خصص لهما . غير انهما في اللاهوت يتضمنان عقلاً جديداً (novam rationem) مما هو غير مفهوم للعقل الطبيعي . هاتان الكلمتان تتحدثان عن الصنع ، والتصرف والأعمال الحسنة للايمان ، انه نطاق جديد تماماً ((novas circulus) . لا أقول شيئاً عما يسمى « صنع » بالمعنى الاخلاقي ، ولكن عندما نكون نحن الذين نتكلم ونتكلم لاهوتياً ، فمن الأكيد حينئذٍ اننا نتكلم عن « صنع الايمان » ، اذ لنا عقلنا السليم وارادتنا الطيبة الخاصان بنا وهما : الايمان (تعليق على الرسالة الى اهالي غالاطية ، ١٥٣١ ، (١٥٣٥) و ١ ، ٤٠٩ ، ٦ ، ٤١٢ ، ١٩ .

- ١٢ -

اللاهوت المعرض للهجوم من كل الجهات ، يبقى صامداً مثل

صهيون جديدة . ما من انسان يستطيع دحره . وهو يصمد حتى ضد أبواب الجحيم (راجع انجيل متى ١٦ ، ١٨) ولا يكتفي بالصمود بل يحمل ايضاً النور الى العلوم الاخرى والنظريات مما يضطر عصرنا الى الشهادة له . اذ قبل عصرنا لم يعرف احد من الفلاسفة او احد من العلماء كيف يستخدم علمه استخداماً صحيحاً . اما الآن وقد تعلموا منا الاستخدام الصحيح لعلومهم وطرائقها فإنهم يشكرون لنا جهودنا وافضالنا بسخريتهم منا ، وينظرهم الينا كأكثر الناس بعداً عن العقل . ولكن فليكن ، ليسخروا وليمارسوا اهواءهم بكل ما يملكون من ثروات . وليؤمنوا بسمو احلامهم بالنسبة الى لاهوتنا ، لكن تعساً لهم ، فالله سيعاقبهم معاقبات جدية .

الآن ايضاً ، ستشل علومهم كلها ويرمى بها الى الحضيض ، مهما كانت مثمرة اذا كانت ستتواجد بدون حضور لاهوت صحيح . فاللاهوت الصحيح وحده الى جانب محافظته على الدين النقي يحافظ ايضاً على القوانين ، والفضائل والعلوم ، ومهن الحياة العامة politicarum مهما كانت .

(مناقشة اكاديمية ١٥٣٧ praefation D. D. Martini Lutheri W,
(39, 1 , 268, 24, 269, 24

ب) معرفة الله

- ١٣ -

حول سفر الخروج ٢٠ ، ٥

الناموس موجود في القلب **من الطبيعة**، ولو لم يكن القانون الطبيعي منطبعاً في القلب من قبل الله ، لكان من الواجب التبشير لمدة طويلة قبل أن تتأثر الضمائر . وبالنسبة الى حمار او عجل بقر ، أو حصان أو بقرة ، يجب القيام بالتبشير لمدة مائة الف سنة قبل ان تقبل بالناموس ، رغم ان لها آذاناً وأعيناً مثل الانسان . ما الذي ينقصها جميعها ؟ ان نفسها لم تكوّن وتخلق بحيث ان تلك الاشياء تستطيع ان تدخل اليها . ولكن اذا ما عرض القانون على رجل ما ، فسيقول هذا الرجل دون تأخير : اجل في الواقع هو كذلك ، ولا استطيع الانكار . لا يمكن اقناعه بهذه السرعة لو لم يكن ذلك منطبعاً في قلبه فيما سبق ، اذ ما دام ذلك منطبعاً منذ البدء في قلبه ، ولو بشكل غامض ومخفي تماماً فإن تلك الاشياء ستوقظ من جديد بواسطة الكلام ، بحيث ان على مثل ذلك القلب ان يعترف بأن ما ورد في الوصايا صحيح : يجب ان تجل الله ، وتحبه وتخدمه ، لأنه وحده طيب ويعمل الخير لا للصالحين فحسب بل للآثمين ايضاً . غير ان الشيطان يتصرف بقوة لكي يمنع الانسان من الاحساس من جديد بتلك الاشياء ، وإدراكها وممارستها ، وحتى ان الانسان لا يستطيع القيام بأي شيء من كل ذلك دون عمل الروح المقدس ونوره (مواعظ حول سفر الخروج ١٥٢٥ ، ١٦ ، ٤٤٧ ، ٢٦ - ٤٤٨ ، ٩) .

- ١٤ -
حول الرسالة الى اهالي « غالاطية » ١ ، ٣

عندما تطرح على نفسك مسألة التبرير وتبحث عن جوار الله الذي يبرر ويقبل الخطاة ، وحيث وكيف يجب البحث ، عندئذٍ عليك ان ترفض بتصميم التعرف الى اله مهما كان خارج ذلك الرجل يسوع المسيح ، هو الذي يجب ان تضمه اليك وتلتصق به من كل قلبك بهجرانك المزايدة على الجلالة (الالهية) . لأن الذي يحاول سبر غور الجلالة الالهية سيسحق من قبل العظمة . انا اعرف بالتجربة ما أقول . لكن أصحاب تلك الادمغة المتعصبة الذين يدخلون في علاقة مع الله متجاوزين ذلك الرجل ، لا يصدقونني . المسيح نفسه يقول ذلك : « انا هو الطريق ، والحق والحياة ، ليس أحد يأتي الى الاب إلا بي » (يوحنا ١٤ ، ٦) لهذا ، لن تجد خارج هذا الطريق الذي هو المسيح سبيلاً آخر يؤدي الى الآب : لن تجد إلا خطأ ، لن تجد الحقيقة ، بل ستجد الخبث والكذب ، لن تجد الحياة بل ستجد الموت الابدي . لهذا تذكر دائماً في هذه المسألة عن التبرير أو النغمة ، حيث يجب علينا ان نواجه « الناموس » و « الخطيئة » و « الموت » و « الشيطان » ان عليك ان تبتعد عن الرغبة في التعرف الى رب آخر غير هذا الرب الذي تجسد الى بشر .

وعدا ذلك ، خارج تلك المسألة عن التبرير ، وعندما يجب منافحة اليهود ، والمسلمين ، والهراطقة حول موضوع حكمة الرب وقدرته الخ . . . يجب عندئذٍ ان تستخدم كل ما لديك من علم ، كن حيئنذٍ منافحاً ثاقباً قدر ما تستطيع ، لأن ذلك نوع من المسائل مختلف جداً

(in Epistolam S. Pauli ad Galatas commentaruis (1531 - 1535) W, 40, 1, 78, 14 - 30)

- ١٥ -

حول الرسالة الى اهالي غلاطية ٤ ، ٨

« حينئذٍ اذا كنتم لا تعرفون الله استعبدتم للذين ليسوا بالطبيعة آلهة »

لو كان البشر جميعهم يعرفون الرب ، لماذا اذن قال بولس ان اهالي غالاطية قبل بشارة الانجيل لم يعرفوا الله ؟ اجيب بما يلي : معرفة الرب مزدوجة : فهي عامة وخاصة . البشر جميعهم يعرفون الله معرفة عامة اعني ان الله موجود وانه خلق السماء والأرض ، وانه عادل ، ويعاقب الملحدين الخ . . . ولكن ما يفكر به الله تجاهنا ، وما يريد ان يمنح ويصنع لكي نتحرر من الخطايا وننال الخلاص وما ستكون معرفة الله الخاصة والحقيقية ، فإن البشر لا يعرفونها . وكذلك يمكن أن يحصل ان يكون احد معروفاً مني بالوجه دون أن أكون اعرفه على حقيقته لأني اجهل ما هي ارادته . وهكذا فإن البشر يعرفون بالطبيعة وجود الله ، لكنهم يجهلون ما يريد وما لا يريد . . . اذ ما هي الفائدة التي تنالها من معرفتك ان الله موجود اذا كنت تجهل ما هي ارادته تجاهك ؟ هنا كل واحد يكوّن لنفسه حلماً يختلف عن الآخر . فاليهود يتخيلون ان ارادة الله هي ان يخدموه حسب نصوص شريعة موسى ، ويعتقد المسلمون انها الامتثال للقرآن ، ويعتقد الراهب انها القيام بالواجبات التي يعرفها (حسب رهبانيته) « انهم يتيهون في افكارهم » كما يقول بولس في رسالته الى اهالي روما (١ ، ٢١ الترجمة اللاتينية) . انهم يجهلون ما يرضي الله وما لا يرضيه ، وبدلاً من الرب الحقيقي والطبيعي يعبدون احلام قلوبهم ، التي هي بالطبيعة من العدم . (in epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius (1531)

1535 W, 40, 1. 607, 26- 608, 21)

- ١٦ -

ج) اللـــه

ان يدعى الله خالقاً ، فشيء عصي على الادراك مع ان الله يقوم بالخلق كل يوم . وكما صنع آدم من قبضة من التراب كذلك اليوم يأخذ ايضاً بذرة لا حياة فيها ويصنع منها ثمرة . ويعطيها الغذاء ويحفظها بطريقة فائقة للطبيعة رغم ان للأطباء اسبابهم الخاصة فيما يتعلق بالشريان الذي يمتد من الصدر الى الرحم . غير ان الأسباب الثانوية تحجب الاسباب الاولية ، اعجابي كبير لا استطيع ان اقدره أمام بيضة : هوذا مادة خارج الرحم ، وحرارة غريبة تقترن بها ، وبعض الاحيان حرارة من نوع آخر ، كما كان « هانس لوزر » يجعل البيض يفقس دجاجاً بحضانته تحت طائر الغراب ، وبعض الاحيان يحصلون على الفراخ بواسطة الحرارة الاصطناعية مثل « ليفيا » في « سويتون » الله يكوّن فرخاً حياً في القشرة . يا لها من عجائب لا شائبة فيها ! الله في الخلق ، يعمل فيه ويخلق . غير اننا لا نعير انتباهاً اليه ، وننصرف الى البحث عن الأسباب الثانوية والفلسفية . اتباع تلك الطريقة في العمل ، لا يؤدي ابداً الى ادراك عملية الخلق إدراكاً مناسباً .

على الفلسفة ان تكتفي بالبحث عن المادة والخصائص الاولية والثانوية وتتعلم ان تميز الحوادث الطارئة عن الجوهر . اما بالنسبة للأسباب ، فهي لا تعرف عنها شيئاً اكيداً . فحتى فرخ الدجاج الحاصل من حضانة الغراب يحتفظ بخصائص جنسه وطبيعته ، ولا يكتسب شيئاً زائداً متأتياً من السبب الثانوي . ولهذا فإن سببية الافلاك لا تنتج شيئاً آخر

سوى ابن رجل في المادة البشرية . وكيف يمكن للفلسفة ان تتحدث حديثاً صحيحاً عن الأسباب ، طالما ان الحقيقة تفترض مسبقاً الله والشيطان ، حيث يسمى احدهما الخالق ويسمى الآخر امير هذا العالم ! ولهذا فإن علم الاسباب يعتبر شيئاً تافهاً (آراء حول المائدة « تي » ٥ ، ١٧ ، ١٠ - ٣١ الأرقام ٥٢٢٧ ، ٥٢٢٨ ، ١٥٤٠)

- ١٧ -

الرسالة الى اهالي روما ، ٨ ، ٢ « الخليقة اخضعت للباطل »

لو لم يوجد الانسان القديم لما كان هنالك من باطل « لأن كل ما صنعه الله كان حسناً جداً (تكوين ١ ، ٣١) وهو لا يزال حسناً جداً حتى اليوم كما قال الرسول (الرسالة الاولى الى تيموثاوس ٤٤) « كل خليقة الله جيدة » وفي الرسالة الى تيطس (١ - ١٥) و « كل شيء طاهر للطاهرين.» اذن الخليقة تصبح باطلة ، وسيئة ، ومؤذية لا بسبب نقص فيها ، ومن الخارج بل ان ذاك يحصل كما يلي : الرجل بسبب تقدير مغلوط او بسبب حب ومتعة منحرفين يثمن الخليقة بأكثر مما تساوي في الواقع . الرجل القادر على معرفة الرب وفكره لا يرتوي إلا بالمشاركة مع الله ، يتصور انه سيجد الراحة والانشراح في الاشياء . انما لهذا الباطل ، اعني لهذه المتعة المنحرفة تكون الخليقة خاضعة . العلف بحد ذاته شيء جيد ومفيد . وهو جيد ونافع وضروري للماشية ، إلا انه كغذاء للانسان باطل وغير نافع ، واذا استخدمناه كغذاء للانسان نكون قد ثمناه بأكثر من قيمته الحقيقية . وذاك ما يفعله جميع الذين لا يحبون الله ، حباً صافياً تماماً والذين يلتهبون ظمأ ، اعني كل انسان خلق من آدم ويعيش دون ان يكون تلقى الروح القدس . لهذا يقول هذا الانسان في المزمور الثالث عشر (المزمور ١٤ ، ٣

من نص الترجمة اللاتينية) عن البشر جميعهم : « الكل معاً قد اصبحوا غير نافعين » أي باطلين . اذن بسبب الانسان تصبح الخليقة رغم ارادتها باطلاً . ومن هنا انبثقت تلك الكلمة في سفر الجامعة ـ الفصل الأول (٢) « باطل الاباطيل الكل باطل . ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس » سوى الباطل ؟ وللدلالة على معنى دقيق يقول ان الانسان لا يملك سوى الباطل . لأن الاشياء بحد ذاتها حسنة . والاشياء بالنسبة للذين يعرفون الرب ليست باطلة . فهؤلاء يعرفونها على حقيقتها ، انهم يستخدمون الاشياء ولا يحاولون التمتع بها . وهذا ما يعني ما جاء في الرسالة الى تيطس (تيطس ١ ـ ١٥) « كل شيء طاهر للطاهرين » وبالمقابل لا شيء طاهر لغير الطاهرين . فالاشياء نفسها اذن طاهرة وفاسدة ، بسبب الفرق بين الناس الذين يملكونها (التعليق على الرسالة الى اهالي روما ١٥١٥ ـ ١٥١٦ و ٥٦ ، ٣٧٢ ، ٣١ ـ ٣٧٣ ، ٢١) .

ـ ١٨ ـ

يعلمنا الكتاب المقدس ان يد الله اليمنى ليست مكاناً خاصاً حيث يجب على الجسد او يستطيع ان يكون حاضراً ، كعرش من ذهب مثلاً . إنما هي قدرة الله الفائقة التي ليست موجودة في أي مكان وفي الوقت نفسه عليها ان تكون مع ذلك موجودة في كل مكان . أقول انها لا تستطيع ان تكون في أي مكان خاص . لأنها اذا وجدت في مثل ذلك المكان ، فستكون محتواة ومغلقاً عليها ، كذلك فإن على كل شيء يوجد في مكان ما ان يكون حبيساً . بحيث ان مقاساته يجب ان تكون مناسبة لقياسات ذلك المكان . وهذا الشيء لا يمكن ان يكون في وقت واحد في مكان آخر . إلا ان القدرة الالهية لا تريد ولا تستطيع ان تكون هكذا حبيسة في مكان صنع على

قياسها . لأنها كائنة بحيث ان لا شيء يستطيع احتواءها ، ولا أحد يستطيع قياسها ، انها خارج كل ما هو كائن وما يمكن ان يكون وفوقه . وبالعكس يجب ان تكون حاضرة في الأمكنة جميعها ، حتى في اصغر ورقة من أوراق الشجر ،والسبب في ذلك ان الله هو الذي يخلق ، ويحرك ، ويحفظ الاشياء جميعها بقدرته الكلية ويده اليمنى ، وكما يقول اعترافنا المؤمن . لأنه اذا كان يخلق شيئاً ما ويحفظه ، لا يرسل قائمين بالأعمال أو ملائكة ، إنما كل شيء نتيجة العمل الخاص لقدرته الالهية . يجب ان يكون حاضراً لينتج ويحفظ خليقته في اجزائها الداخلية وكذلك بالقدر نفسه في اجزائها الخارجية . يجب اذن ان يكون هو نفسه حاضراً في كل خليقة في (عمقها) الداخلي وفي (شكلها) الخارجي وحولها من جميع الجهات ، وفيها من مكان الى آخر ، من فوق ومن تحت ، من أمام ومن وراء ، بحيث انه لا يمكن من وجود شيء اكثر حضوراً ولا أكثر داخلية في جميع المخلوقات من الله نفسه مع قدرته . لأنه هو الذي يصنع الجلد ، وهو ايضاً الذي يصنع المخ في العظام ، وهو الذي يصنع كل قطعة من الشعر ، وهو الذي يصنع كل جزء من المخ . لأن من الواجب ان يصنع كل شيء ، الاجزاء والمجموع . يجب اذن ان تتدخل يده لتصنع كل شيء ، ومن المستحيل ان لا يكون ذلك كذلك .

(Dass diesse Wort Christi « Das ist nein Leib» noch fest stehen 1527, W 23, 133, 19 - 135 - 11)

- ١٩ -

« فيها كانت الحياة » (يوحنا ١ - ٤)

ينسبون عادة هذا التأكيد الى التأمل السامي والى النظرية الصعبة على

الادراك غن النوعين من وجود الخليقة والتي بها اشتهر الفلاسفة الافلاطونيون ، النظرية التي تقول ان المخلوقات جميعها تمتلك وجودها من جهة في طبيعتها الخاصة ، كما هي مخلوقة ، ومن جهة اخرى ومنذ الأزل ، في العناية الالهية التي بها قرر الله بنفسه ان يخلق الأشياء جميعها . وكما هو يحيا ، فإن الاشياء جميعها كذلك تحيا فيه ، وهذا الوجود للمخلوقات في الرب ـ كما يقولون ـ اسمى من الوجود تبعاً لطبيعتها ذاتها . اذ في الرب يحيا ايضاً الذي لا يحيا بذاته ، كالحجر ، والأرض ، والماء الخ . . . وهكذا يقول القديس اوغستين ان هذا الكلام هو المثال المحتذى لجميع المخلوقات وهو مثل كنز مليء بمثل هذه الأمثلة النماذج التي يسمونها « افكاراً » تبعاً لها صنعت المخلوقات ، كل منها تبعاً لمثاله وبهذا الصدد قال يوحنا : « فيها كانت الحياة » اعني : « كل الذي خلق ، وقبل ان يخلق ، عاش من قبل فيها » .

ولكن رغم اني لا اشجب هذه النظرية ، فإني اعتقد ان البحث ذهب بعيداً جداً ، وان تعليل هذا النص كان مصطنعاً لأن يوحنا يتحدث بطريقة بسيطة الى اقصى حد ، انه لم يفكر في ادخالنا الى مثل تلك الاعتبارات المقطرة والبارعة . ولست اعرف بعد حتى الآن ، اذا كان الكتاب المقدس بكامله يتحدث في مكان ما عن مخلوقات على هذا الشكل . انه يقول ان الاشياء جميعها كانت معروفة ومصطفاة مسبقاً ، وانها أمام الله سبق لها ان كانت حاضرة وتعيش كما لو انها كانت موجودة من قبل ، كما يقول المسيح . (انجيل لوقا (٢٠ ـ ٣٨) عن ابراهيم ، واسحق ويعقوب : « وليس هو اله اموات بل اله احياء لأن الجميع عنده احياء » ولكننا لا نجد في أي مكان عبارة مثل هذه : فيه تحيا الأشياء جميعها . وعدا ذلك فإن هذه الحكمة تتحدث عن شيء ما أكثر من حياة المخلوقات فيه ، انها تتحدث عن حياة

كانت قبل بداية العالم ، ولكن بالطريقة الاكثر بساطة تعني انه ينبوع الحياة ومصدرها ، وان كل ما هو حي ، يستمد الحياة منه ، ويحيا به ، وفيه ، وان لا حياة خارجه، كما يقول هو نفسه (يوحنا ١٤ ـ ٦) « انا الطريق ، والحق والحياة» . يوحنا يتحدث خاصة عن الحياة التي يستمدها البشر منه ، اعني الحياة الابدية ، الحياة التي بسببها بدأ يكتب انجيله . وهذا ما يفسره ايضاً النص بكامله ، لأنه يشرح بنفسه عن اية حياة يتكلم ، عندما يقول : « الحياة كانت نور البشر » . فهذا يبين بدون أي شك انه يتكلم عن الحياة والنور اللذين يمنحهما المسيح الى البشر بنفسه . ولهذا السبب يذكر ايضاً يوحنا المعمدان كشاهد على هذا النور . ومن الواضح ان يوحنا المعمدان لم يبشر في موضوع المسيح بمثل المبالغات التي يتحدثون بها ، بل ببساطة تامة ، وبيّن كيف أن المسيح هو النور والحياة للبشر جميعهم في سبيل الخلاص . . .

ذلك المعنى بسيط ومليء بالمغزى كما اعتاد القديس بولس ان يسمي تعليم الانجيل doctirinam poietatis ، تعليماً يجعل الانسان غنياً بالنعمة . اما المعنى الآخر المقبول أيضاً من قبَل الوثنيين ، وتبعاً له تحيا المخلوقات جميعها في الله ، فإنه يوجد ثرثارين حاذقين ، وهو شديد الغموض والصعوبة ، ولكنه لا يعلم شيئاً في موضوع النعمة ، ولا يصنع بشراً اغنياء بالنعمة ، ولهذا يرفضه الكتاب المقدس كمعنى مليء بالادعاء (Kirchenpostille 1522)موعظة حول يوحنا(١ ـ١ ـ ١٤) و(١٠ ، ١ ، ١ ، ١٩٥ ـ ١٩٩ ، ل . ف ١٠ ، ٤٣٤ ، ٣٣٧) .

حب الله لا يلتقي المحبوب بل يخلقه : اما حب الانسان فالمحبوب يخلقه .

الجزء الثاني من الطرح بديهي ، ونجده لدى الفلاسفة واللاهوتيين جميعهم ، لأن الغرض هو سبب الحب ، اذا افترضنا تبعاً لأريسطو ان كل قدرة للنفس سلبية ومادة ، وانها بقدر ما تتلقى تصبح فاعلة . مما يجعل من الواضح ان الفلسفة بالتالي تتعارض مع اللاهوت . اذ انها في الاشياء جميعها تسعى وراء المصلحة الخاصة (quarit quae sua sent) وتتلقى الخير اكثر مما توزعه . وكذلك الجزء الأول بديهي لأن الحب الصادر عن الله والعائش في الانسان يحب الخطاة ، والاشرار ، والمجانين ، والضعفاء لكي يجعلهم ابراراً ، وصالحين ، وحكماء ، وأقوياء ، وهكذا فهو يجعل الخير (يطفح) ويسيل ، ويمنحه . الخطاة في الواقع جميلون لأنهم محبوبون وليسوا محبوبين لأنهم جميلون . وبالعكس فإن حب الانسان يهرب من الخطاة والأشرار . وهكذا المسيح : « لم آت لأدعو الابرار بل الخطاة » (متى ٩ ، ١٣) وهكذا الصليب يحب ، فهو لا ينتقل الى حيث يجد خيراً يتمتع به ، بل ينتقل الى حيث يستطيع ان يمنح الخير للشرير والمعوز » . يقول الرسول : « مغبوط هو العطاء اكثر من الأخذ » (اعمال الرسل ٢٠ ـ ٣٥) وكذلك المزمور ٤١ (طوبى للذي ينظر الى الفقير والمحتاج) (المزامير ٤١ ، ٢ الترجمة اللاتينية) .

ومع ذلك فإن غرض الذكاء في النظام الطبيعي لا يمكن ان يكون ما هو عدم اعني المسكين أو المعوز ، بل الذي يملك حصة في ما هو كائن ».

وحق ، وخير . ولهذا السبب فإن الذكاء يحكم حسب الظاهر ويقبل شخص البشر ويحكم حسب الظاهر (الخارج) الخ . . .

(مناقشة اقيمت في هيدلبر ، برهان على الطرح ٢٨ ، و ١ ، ٣٦٥ ، ١ ـ ٢٠ ، ل ف ١ ، ١٤٠).

-٢١-

وبعد ذلك ، عندما يأتي (اريسطو) ليتحدث عن الكائن الاسمى ، يقرر ان العالم وجد منذ الأزل كما هو (الآن) وانه سيبقى هكذا ، وان النفوس جميعها تموت معاً مع الاجساد . وان الكائن الاعلى جالس فوق في السماء ولا يرى شيئاً مما يجري . ولكن على طريقة تمثيل الرسامين « للثروة » العمياء ، يدير السماء خلال الابدية ، مرة واحدة في كل يوم ، وهكذا تأتي الاشياء كما تأتي . وسبب ذلك هو التالي : « اذا كان يرى الاشياء جميعها ، فإنه سيرى كثيراً من الشرور والمظالم ، مما سيجعله حزيناً ، فمن اللازم اذن ان لا يرى شيئاً البتة خارجه ، لكي يحافظ على ما هو عليه من حالة الغبطة المطلقة ، ولهذا السبب فهو يحكم العالم حكماً اعمى ، مثل الأم تهز سرير طفلها في ظلام الليل . هذا هو علم (die kunst) المدارس العليا ، والذي يعرفه او يتعلمه يلبسونه قلنسوة سوداء مربعة الزوايا ويدعونه : استاذاً جليلاً للفنون والفلسفة . اما الذي لا يعرف ذلك العلم فلا يستطيع ان يصبح لاهوتياً أو يفهم الكتاب المقدس ، حتى انه من اللازم ان يدعى هرطوقياً ولا يستطيع اطلاقاً ان يصبح مسيحياً . قل لي ، كيف نسمي هؤلاء الناس ؟ انهم ليسوا مجوساً ، ولا سحرة ، ولا منجمين ، بل هم اناس كلبون ، ومجانين ، وخالون من الاحساس (حول متى ٢ ، ١ ، ١١ ـ ١٥٢٢٠ Kirchenpostille و ١٠ ، ١ ، ١ ، ٥٦٧ ، ٢٢ ـ ٥٦٨ ، ١٣) .

حتى لو عرفنا ان الله لا يتصرف في داخلنا دون ان يدمر قبل ذلك انفسنا وكل ما في ذاتنا بالصليب والآلام ، فإننا بعيدون جداً عن الذكاء الى درجة اننا نريد ان نقبل فقط الآلام التي اخترناها بأنفسنا او تلك التي رأينا مثلاً عنها أو قرأنا ذكراً لها في حياة الآخرين . وهكذا نسجل على الله طريقة عمله التثقيفي وقياسه . اننا لا نقدم انفسنا لله ، متجردين كلياً ، وفي حالة الايمان الصافي . إنما الله لا يريد ان يتصرف فينا إلا بدون علمنا وبطريقة يكون عمله غير مفهوم لنا ، لكي يكون الايمان سالماً والارادة مجردة كلياً . فالحرفي لا يصنع مادة تبعاً للشكل الذي تجد ذاتها هي عليه ، ولا تبعاً للشكل الذي ستستطيع ان تتخذه بنفسها خارج ذاتها ، بمحافظتها على شكلها السابق ، اذ بهذه الحالة سيكون شكلها طارئاً ، إنما يدمر اذا جاز لنا القول الشكل الجوهري للمادة ليدخل فيها شكلاً مختلفاً تماماً عن شكلها الأول . كذلك الله الذي يعلن « كما الطين في يد الفخاري ، هكذا انتم في يدي » (ارميا ١٨ : ٦) . يعمل مباشرة ضد تصميمنا الخاص (contra nostrum propositum) ، ويمزق ارباً ارباً رجاءنا ونيتنا وكل تصميم آخر لنا ، عن طريق قيامه بعمل معاكس ، ويرفض افكار البشر كافة لكي ينفذ تصميمه الخاص الذي يتفق مع تصميمنا بشكل يكون فيه اكثر وفرة مما لو انه وافق على تصميمنا . وحينئذٍ عندما يحصل ذلك ، فإن الكافرين المفعمين بعدم الثقة ، اذ يرون ان الاشياء تجري بشكل مختلف تماماً ، عما يفكرون ، لا يتحملون خطة الله بل يحسبون ان الشيطان هو السبب . وهكذا « يسيرون في مشورة الاشرار » (المزامير ١ - ١) لأنهم يعتقدون ان نصيحتهم ونياتهم مستمدة من الله وان كل نية معاكسة تأتي من الشيطان ، بينما العكس هو صحيح ، فكل نياتنا من الشيطان والنية المعاكسة من الله .

كما يقول : « كن مراضياً لخصمك سريعاً ما دمت معه في الطريق » (متى ٥ ، ٢٥) . وبالتالي فإن الخلاص يكمن في التخلي عن الارادة في الاشياء جميعها ، كما يعلّم هنا ، سواء في الاشياء الروحيّة أم في الاشياء الزمنية . وفي الايمان المجرد تماماً بالله .

تصادف مثلاً بعض الناس يسمعون ان احد القديسين تعذب من شيء ما ، فاذا بهم بدون تأخير يكوّنون انعطافاً ووضعاً فكرياً لكي يتحملوا آلاماً مشابهة . حتى انهم يؤمنون مسبقاً بأنهم ابرار وصالحون ، وفي بعض الاحيان يصلون لكي تلحقهم تلك العذابات او جزء منها ، او اذا حدث ان تلك الآلام المتصورة مسبقاً قد عرضت لهم فإنهم يتحملونها وهم على يقين أنهم اتموا عملاً ذا ثواب كبير ، وعدا ذلك اذا حصل لهم ألم آخر لم يفكروا فيه قبلاً مما يصنعه الرب في الغالب كما قلت ، فإنك تستطيع ان تراهم وقد غضبوا كثيراً . لماذا ؟ لأن ايمانهم وصبرهم كانا خياليين وناتجين عن رأيهم الخاص ، ولم يخلقا لا من روح الله ولا من جذور القلب ، انما كانا فقط معلقين خارج القلب (tantum extrinseeus cordi appensa) وبالتالي يجب ان لا نفترض لأنفسنا مسبقاً العاطفة او التصرف على طريقة معينة ، انما علينا ان نتمتع بإرادة غير مبالية ، ومجردة لكي نكون مستعدين لأن نتخذ لأنفسنا أية عاطفة ، يريد ان يفرضها الله علينا حيث يريد ، وعندما يريد وعلى الشكل الذي يريد . وقبل كل شيء يجب ان نحسب حساباً الى ان الله ، فينا أي في الانسان القديم يرغب في تدمير الفكر والارادة الخاصين بنا ، اكثر من أي شيء آخر . اذ بصفتهما مقطوعين كما الرؤوس وينابيع كل شر ، والاعضاء الاخرى وقوى الخطيئة ، فهما ايضاً يجفان كالسواقي والاغصان ، ما دامت الجذور قد جفت (ملاحظات على مواعظ تولر ١٥١٦ و ٩ - ١٠٢ ، ١٠ ، ١٠٣ ، ١١) .

- ٢٣ -

حول النشيد ٥ ـ ١٢

« ويفرح جميع المؤمّلين بك »

فضائل اخرى يمكن ان تكون كاملة بالعمل . غير أن الايمان والرجاء والبر ستكون كاملة بالعاطفة فقط ، اريد ان اقول بتحملها داخلياً العملية الالهية ، بينما عمل الفضائل الاخرى ثمرة الايمان والرجاء والبر ، وبمعنى آخر ايمان متجسد ، ورجاء متجسد ، وبر متجسد . ان هذه الفضائل تمارس فقط في عالم الاعمال الفظة ، هنا عروس المسيح تلطخ من جديد رجليها رغم انها تردد بدون انقطاع انها قد غسلتهما ، وترتدي من جديد الرداء الذي تفتخر بأنها قد نزعته . اذ ان الأعمال التي يقوم بها الجسد المصاب بالشر ، لا يمكن ان تتم بدون خطيئة ، وعلى العكس ، في الايمان وفي الرجاء ، وفي البر ، تظهر العملية والكائن متماثلين . وفي الواقع ، ما هو الانسان غير تلك الحركة من القلب التي يدعونها : آمن ؟ والرجاء الحركة التي يسمونها : ترجي ؟ والبر الحركة التي يدعونها : احب ؟ لأني اظن أن من قبيل التصور البشري ، الاعتقاد ان من الواجب التفريق بين الـ habitus وعمله ، وخاصة في تلك الفضائل الالهية ، التي ليس فيها سوى عاطفة ، وإعجاب (raptus) وتأثر (nots) حيث تتحرك النفس ، وتشكل (formata،) وتصفى ، بكلمة الله . بحيث ان عمل تلك الفضائل ليس سوى تشذيب غصن الكرمة كي يأتي بثمار اكثر كما يقول المسيح (يوحنا ١٥ ـ ٢) وبكلمة ان الفضائل الاخرى تتعلق بالاشياء الفظة والجسدية للحياة الخارجية ، التي هدفها الكلمة الصافية لله الذي يعمل في الحياة الداخلية . النفس تُدرَك بالكلمة وليست هي التي تدرِك الكلمة . أي انها

متجردة من ردائها وحذائها ، ومن الاشياء الحقيقية جميعها وكذلك من التصورات كلها . انها تتشبث بالكلمة ، او على الارجح هذه الاخيرة تستولي عليها وتقودها بطريقة تثير الدهشة ، انها تجرها الى القفر كما يقول هوشع في الاصحاح الثاني (الفقرة ٣ حسب الترجمة اللاتينية) ، خلال الاشياء الغير المنقسمة بدلاً من الراحة ، الى قبو المؤونة . غير ان ذلك الاعجاب ، وذلك الاندفاع ، وذلك الاغتصاب تعذبها بشكل يثير الشفقة . ان ترك كل حقيقة مرئية في الوراء والانسحاب من المحيط العادي ، وترك الاحساسات ، تشكل تجربة متعبة ، وطريقاً ضيقاً ، وبكلمة الموت والانحدار الى الجحيم . لأن النفس تشعر بالموت كلياً اذا انتزعت من كل شيء كانت تستند اليه وتحيا به ، واذا اصبحت لا تمس لا الأرض ولا السماء ، ولا تعي لا نفسها ولا الله . فهي تقول حينئذٍ : اخبرن حبيبي اني مريضة جداً (النشيد ٥ ـ ٨) ، كما لو انها تقول لقد قضي عليَّ وحولت الى الجهل ، لقد دخلت في الظلمات والضباب ولا أرى شيئاً ، وبالايمان ، والرجاء والبر فقط احيا ، لقد جعلت ضعيفة أي أني اتعذب لأني حينما انا ضعيفة فحينئذٍ أنا قوية » (الرسالة الثانية لأهالي كورنثوس ١٢ ـ ١٠) . اللاهوتيون الصوفيون يسمون هذه التجربة : « الدخول في الظلمات » « السمو الى فوق الكائن واللاكائن » ولكني لست ادري اذا كانوا يعرفون ما يقولون عندما يستخدمون تلك التعابير ليدللوا على الأعمال التي يختارونها بحرية (actus ebcitos) بدلاً من نسبتها الى الآلام التي يسببها الصليب ، والموت ، والجحيم . الصليب وحده هو لاهوتنا .

. . . اذن ، من الخطأ ان ينسب الى الاختيار الحر نشاطاً في العمل الجيد عندما نتحدث عن التصرف الداخلي ، لأن تلك الارادة التي سبق ان دعوناها : آمن ، ارتجي ، احب، عبارة عن تأثير ، عن اندفاع ، عن

اعجاب سببها كلمة اللـه ، وطهارة لازمة ، وتجدد في الروح والفكر (sensus)متممة يوماً بعد يوم ومؤدية الى معرفة الله . وليست تلك العاطفة بدون شك دائماً متساوية الكثافة ، انما هي دائماً عاطفة . يقول ارميا في الاصحاح الثامن عشر (الفقرة ٦) « كالطين في يد الفخاري هكذا انتم في يدي ، يا ابناء اسرائيل » أسألكم اذن ما هو نشاط الطين عندما يعطيه الفخاري شكلاً ؟ هل نلاحظ شيئاً آخر غير اتجاه مجرد ؟ اتجاه به الطين يتطور من شكله المشوه الى شكل يشبه فكرة (ideae) الحرفي ، وهكذا بالرجاء الذي يولد تحت تأثير المصيبة ، قد جعلنا متناسبين مع صورة الله ، وخلقنا حسب ما يقول بولس (في رسالته الى اهالي كولوسي ٣ ، ١٠) على صورة الذي صنعنا . ولكن عن الارادة المتجسدة ، او المتحولة الى الخارج في العمل الخارجي يمكن القول بحق انها تتعاون وانها بسيطة وهي كالسيف حركتها غير فاعلة ابداً بل يتلقى فقط اتجاهاً . انما هو في الجرح الذي احدث، قد تعاون بحركته الخاصة مع الحركة التي بترت باستخدامها له . ولهذا السبب وكما ان السيف لا يفعل ، ليحدث حركته ، كذلك الارادة ، ايضاً لا تتعاون مع رغبتها التي هي حركة انتجتها كلمة الله ، وميل مجرد للارادة ، يتعاون فيما بعد مع عمل اليدين عندما يكون الأمر متعلقاً بالكلام (orando) ، والمشي ، والعمل الخ . .

(operationes in psalmos 1519 - 152 W 5 176,1 - 33 et 177) 11 - 27

د) الفكـــر والارادة

- ٢٤ -

اذا برزت لك فكرة (مؤلمة) اطردها بما تقدر واذا لم تنجح افعل ذلك على الأقل بإقامتك محادثة مع الذين يثيرون فيك الارتياح ، وفي هذه البرهة عندما يعترض احدهم انه من المستحيل اتمام اشياء كبيرة ، بدون افكار خطيرة ، نجيب ان من الواجب التفريق : فالافكار العقلية لا تثير الحزن ، لكن افكار الارادة تجعل الانسان يكره شيئاً ما او يرتاح اليه ، تلك هي افكار الكآبة ، الافكار الحزينة التي تؤدي بك الى التألم والشكوى . إلا ان الفكر ذاته ليس حزيناً ، مثلاً انا عندما قمت بحرب ضد البابا لم اكن حزيناً لأن افكار العقل كانت هي التي تعمل حينئذٍ ، في ذلك الوقت كنت اشعر بفرح في الكتابة (افكار حول المائدة ، تي ١ ، ٢١٥ ، ٢٣ ـ ٣١ ، رقم ٤٩١ ربيع سنة١٥٣٣)

- ٢٥ -

حول التكوين ٤٥ ـ ٣

« واخوته عجزوا عن إجابته لدرجة ما شلهم الخوف لدى رؤيته » .

ذلك الظهور المفاجىء ليوسف ، الذي باغت كل تفكير وانتظار من قبل اخوته ، اثار فرحاً كبيراً في نفوسهم الى درجة انهم اخذوا في وقت معاً به وبالخوف مما شلهم وكادوا ان يموتوا . النفس شيء أنبل من الجسد ، وهذا الاخير لا يستطيع تحمل التأثر (motum etaffectum) الناتج عن الفرح

البالغ الدرجة القصوى . اننا لا نستطيع معرفة ما هي النفس من وجهة النظر التأملية ، أو الغيبية كما يقول الفلاسفة ، انما نستنتج ، من المشاعر وردود الفعل (ex affectibus et fractibus) انها كائن ما نبيل وفائق ، قوي وذات حضور قوي (tam praesens ec poteus) الى درجة ان الجسد لا يستطيع معه تحمل عنف تحركها بحيث انه اذا استولى الم غير عادي وشديد على شخص ما ، فإن الجسد يقضي عليه حتماً ، ويحدث الشيء نفسه في حالة فرح كبير . وهناك امثلة كثيرة على ذلك في تاريخ الشعوب .

كذلك كان تأثر يوسف واخوته ، وبدون شك كان يوسف نفسه قريباً جداً من الموت بسبب عنف التأثر ، الى درجة انه عجز عن الكلام ، إلا ان الدموع لم تكف عن الجريان .

طاقة النفس كبيرة جداً الى درجة انها ، عندما تسيطر علينا وحدها ، تشد الجسد مع الحواس جميعها : النظر ، والسمع واللمس الخ . . . انها مخلوقة عجيبة روحياً ، وقد استطاع اريسطو ان يصفها بدون تعب كما يلي : النفس هي الفعل الاول للجسد ، للجسد العضوي ، للجسد الطبيعي الخ . . . لكنه لم يستطع تحديد ما هي إلا بطريقة موضوعية . غير ان ادراك النفس والاحساس بها في اوضاعها وفي ردات فعلها العنيفة ليسا متاحين للمعرفة التأملية والموضوعية ، وإنما متاحان فقط للمعرفة العملية . كما يحدث مثلاً عندما يملأ الجسد فرح هائل يكاد يقتله او عندما تجري الدموع من العيون بسبب الفرح وهي حالات نفسية كتب كثيراً حولها الرهبان ومؤلفو الابحاث متحدثين عن التضحية ، قائلين ان لا شيء الطف من دموع الفرح . وبالعكس لا شيء اكثر حزناً ومرارة من دموع المصابين . النفس اذن شيء رائع ، لا نعرف عنه شيئاً .

(التعليق الكبير عن التكوين ١٥٣٥ ـ ١٥٤٥ و ٤٤ ، ٥٨٩ ، ٢٧ ، ٥٩٠ ، ١٤)

- ٢٦ -

حول التكوين ٤٥ ، ٣

هذا النص يضع ايضاً امام أعيننا وصفاً رائعاً لله ، لكي نعرف ما هو الله . يختلف الفلاسفة ويبحثون عن الله بطريقة تأملية ، ويتوصلون مع ذلك الى نوع من المعرفة ، كأفلاطون الذي يتأمل ويعترف بالحكم الالهي . غير ان كل ذلك موضوعي . ولما يصبحْ تلك المعرفة التي يمتلكها « يوسف » ، اعني ان الله يعتني بالمعذبين ويواسيهم ويقدم لهم العون . وهذا مما عجز افلاطون عن اثباته . فبقي محبوساً في الفكر الماورائي كبقرة تنظر الى باب جديد . الا إننا لا نحصل على المعرفة الحقيقية الا عندما ندرك ما يريد الله ، وما يعرف . ومقدار ما يستطيع ان يقدم من عون وما يحمل من شفقة . مثلاً عندما يقرر يوسف بحزم ما يلي : الرب لن يتخلى عني ، حتى ولو كان عليّ ان اجابه الموت . وكذلك فإن الله لا يلتفت اليك ويعتني بك بسبب قوتك ، حتى لو كنت الشخصية الاولى في العالم كله . ومن الجهة اليسرى ، لم يدع يوسف الشرور تلويه ، ومن الجهة اليمنى لم يدع نفسه تؤخذ بالأشياء الطيبة ، هنا يكمن اذن المفهوم الحقيقي لله : معرفة طبيعته وإرادته اللتين كشف عنهما في كلامه ، حيث يعد بأن يكون ربي والهي . وحيث يأمر بأن ندرك ارادته بواسطة الايمان . فهنا يوضع الاساس الصامد والأكيد ، الذي عليه تستطيع الارواح ان تجد الراحة .

(التعليق على التكوين ، ١٥٣٥ ـ ١٥٤٥ ، و ٤٤ ، ٥٩١ ، ٣٤ ـ ٥٩٢ ، ٩) .

- ٢٧ -

حول انجيل يوحنا ١ - ١

لا أحد يستطيع التحدث عن المسيح افضل مما يفعل هو نفسه . المسيح في انجيل يوحنا ١٦ (يوحنا ١٤ ، ٩) يقول : « الذي رآني فقد رأى الآب » . كان فيليب يسمع الناس يتحدثون عن الآب فيتصوره شخصاً مختلفاً جداً عن المسيح . كان يفصل الآب عن المسيح . ماذا فعل المسيح ؟ لقد سحبه الى الوراء وقال له : اين تتيه افكارك ؟ انظر هنا ، هذا الرجل الذي انا هو ، اذا رأيتني ، فقد رأيت الآب . ألا تؤمن أني في الآب وان الآب فيَّ ؟ (يوحنا ١٤ ، ١٠). هكذا يتحدث الكتاب المقدس معبراً بهذا انه يجب ان لا نقدم على مثل تلك التفريقات . . . صحيح اكيد من وجهة نظر الماهية ، ان الالوهية شيء ، وان البشرية شيء آخر . فاذا اعتبرناهما بحد ذاتهما كانت طبيعتاهما مختلفتين . ولكن عندما تعرضان أمامي لكي تصبحا هدف (تصرفاتي الدينية) اعني كشيء ما عليَّ ان ادخل معه في علاقة ، عندما أعطي المسيح بصفته مسيحاً ، فحينئذٍ يجب عليّ ألا أفصل المسيح عن طبيعته البشرية ، إنما المسيح كله هو الذي يجب ان ادركه . وهكذا حول ما جاء في الكلمة الموجهة الى فيليب والتي جاء فيها : من رآني الخ . . . انه يرى البشرية يقول غير المستنيرين (schwermeri) . فالمسيح عندما يقول انت تراني ، لا يعني انك ترى بشريته فقط ، لأن الشخص الذي كان يرى هناك إنما كان الاله الحقيقي وابن الله . الطبيعة البشرية كانت هناك أمام انظار الجميع ويمكن تأملها انما متحدة مع الطبيعة الاهية. لا أحد يستطيع من الخارج (abextra) عن طريق العبادة ، والنشاط ، والعمل،الاتصال مع الطبيعتين المنفصلتين او رؤيتهما كما هما

منفصلتان عندما يجري تصورهما من الداخل (ab intra) . اذا كنت أؤمن بالطبيعة البشرية للمسيح فإيماني موجه الى شخصه كله ، وليس من العبث ما قاله المسيح : « جسدي مأكل حق » (يوحنا ٦ ، ٥٥) اذ ان الطبيعة البشرية لن تكون شيئاً ، وإنما الأمر يتعلق بجسد الله . « الذي يأكل جسدي » (يوحنا ٦ ، ٥٤) تعني الذي يؤمن بأني الرب . لا أحد يستطيع أن يشرب دم ابن الله اذا لم يأخذ المسيح بكليته . الطبيعتان متميزتان لكن الشخص واحد .

(دروس عن الرسالة الاولى ليوحنا ١٥٢٧ و ٢٠ ، ٦٠٢ ، ١٦ - ٦٠٤ ، ٣٦٠)

حول المزمور ١١٩ - ١٠٠

« سراج لرجلي كلامك ونور لسبيلي »

حكمة تثير الإعجاب ! ولكن لماذا لا يذكر الكلام سراجاً لعينينا ونوراً لبصرنا ؟ هل يمكن اضاءة الرجلين ؟ هل تستطيع الطرقات ان تبصر ؟ انما طبيعة الايمان هي المصرح عنها هنا ، كما تظهر في هذه الحياة الدنيا اذ على العينين ان تقادا اسيرتين الى طاعة المسيح وتوجها بالكلام وحده ، الكلام الذي تدركه الأذنان ، ولا تدركه العينان فنحن نؤمن بأشياء لا نراها ، ولكننا نسمع بها . ولهذا فإن الكلام لا ينير العينين ولكنه ايضاً لا ينير حتى الاذنين ومع ذلك فهو سراج لأنه يوجه الرجلين . ويلجأ الايمان الى الطبيعة العاطفية لا الى الفكر ، اذ ما هو لازم ليس الادراك بلا الارادة ، وليس معرفة ما نسمع بل صنعه . لن تخطئ اذا آمنت وسرت ، رغم انك لا تبصر . فسر اذن باطمئنان نحو ما

سمعت لأن كلامه سيكون سراجاً لقدميك ونوراً للسبيل ،لا يلزمك شيء آخر سوى صنع ما تجهل والقيام بما لا تدرك ، والخروج في المكان الذي لا تعرف متبعاً الكلمة التي تقودك ويجب ان تصبح مجنوناً (stultus) بتخليك عن اتجاهك ، كما لو انك كنت تتبع في الظلام دليلاً في سبيل تجهله ، فستقول حينئذٍ وبحق لهذا الدليل : انت هو نور رجلي ـ ولا تقول نور عيني ـ لأني لا أرى شيئاً ، ورغم ذلك أسير ، سيراً صحيحاً كما لو كنت أرى حقاً ، انا اذن تائه ولا ادري اين انا ، ورغم ذلك تسير قدماي كما لو انهما تبصران نوراً ، في اطمئنان على الطريق المستقيم ، وبهذه الطريقة لا ينير الايمان الفكر ، بل على العكس يجعله اعمى لا يبصر ، الا انه ينير الطبيعة العاطفية (affectum) بحيث تنال الخلاص ، بفعل سماع الكلام ، اذ عندما تسمع الطبيعة العاطفية الكلام تبدأ بالسير وراءه دون ان تدري الى اين . كلام الله اذن شيء رائع ينير الرجلين والسبيل ، وليس كذلك الكلام المتعلق بالأدب والحكمة البشريين فهو يبعد الايمان لأنه يجعل مفهوماً ما نقوله ويظهر كسراج للعينين . ومع ذلك فإن للمزمور اسبابه . عندما لا يقول : « سراج السبيل ونور للرجلين » وذلك ان الكلمة تحتوي النور كما يحتوي السراج الشموع من اجل الرجلين . اما من اجل الطريق فيلزم نور لا يكون هكذا موضع احتواء . لماذا ذلك ؟ لا لأن ايمان المبتدئ اقل وضوحاً واكثر احتواء بالنسبة للفكر كما هو وضع السراج . ولكن منذ ان تبدأ بالسير والتصرف وفقاً للايمان ، يكون الطريق قد اصبح معروفاً لديك بوضوح اكثر مما هما القدمان ، بحيث يصبح لك نور اكثر جلاء بفعل التحرك مما يكون لك عندما تؤمن، يكون لك نور محتوى في العاطفة . ولكن عندما تعمل ، يكون النور قد تحرر بواسطة التجربة ، وتكون قد جرت قيادتك في طريق مستقيم . وفي الواقع ان الاشخاص العمليين اكثر

استنارة بالايمان من التأمليين ، كذلك يقول الفيلسوف في الماورائيات : ان انساناً مجرباً يتصرف بشكل اكثر اطمئناناً وثقة .

(١٥١٣ ـ ١٥١٥ ، و ٤ ، ٣٥٦ ، ٧ ، ٣٨)

Dictata Super Psalterium

لمحة تاريخـــية
عن المؤلفات التي تتحدث عن لوثر

مؤلفات لوثر وخاصة تلك الصادرة في السنوات الاخيرة من حياته ، أوسع من محيط ، ونجد في كل مكان أثراً مستمداً من القضايا الفلسفية التي عالجها الفكر اللوثري • إلا أن المؤلفات المخصصة لهذا الموضوع نادرة ، ونورد هنا المؤلفات التي جرى الاشارة اليها في بحثنا .

- ليون(بودري) بحث فلسفي عن غليوم ، دوكام ، باريس ، لاتيو ١٩٥٨

- بارث (كارل)

Credo, Die hauptprobleme der Dogmatik

ميونيخ ١٩٣٥ الترجمة الفرنسية ، باريس منشورات « جي سير » ١٩٣٦

- بيزه (أرنست)

Fides ex auditu, Eine

Untersuchung über die Entdckung der

gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther.

Neukirchen, Verlage der Buchhandlung des

Erziehungovereins 1958

- بواسيه (جان)

ايراســم ولوثر ، حرية او عبودية الاختيار ؟ باريس ، المطبوعات الجامعية في فرنسا ، ١٩٦٢

- كاديه (جان)

كالفين ، باريس ، المطبوعات الجامعية في فرنسا ١٩٦٧ .

- دينزنجر (هنريكوس)

Enchiridion Symbolorum, Edition 26
augmentata Friburgi Brisgoviae, Herde 1947

- فيفر (لوسيان)

مصير ، مارتين لوثر ،

باريس ، المنشورات الجامعية في فرنسا ١٩٦٨ ، الطبعة الرابعة .

- جيلسون (اتيان)

فلسفة القرون الوسطى ، الطبعة الثانية مراجعة ومزادة
باريس ، بايو ١٩٥٢

- جيلسون (اتيان)

- مقدمة لتحليل سان اوغستين - الطبعة الثالثة
باريس ، فرين ١٩٤٩ .
- التوماوية ، مقدمة لفلسفة القديس توما الاكويني .

الطبعة الخامسة ، مراجعة ومزادة ، باريس ، فرين ١٩٤٥

- غولد شميدت (فيكتور)

ديانة افلاطون

باريس ، المطبوعات الجامعية لفرنسا ١٩٤٩ .
- غرينر (البيرت)

مارتين لوثر أو نشيد النعمة

باريس ، بلون ، ١٩٦٦ ، راجع بحثنا النقدي
بعنوان : الصورة النفسية لمارتين لوثر : بلون ١٩٦٦ ،
رقم ٤ ، ص : ٢٥٨ - ٢٦٨ .
- غرينيه (بول)

مصادر التشابه الفلسفي في محادثات افلاطون ،
باريس بوامين ، ١٩٤٨ .
- هاغلوند (بنت)

Theologie und philosophie bei Luther und in der accamistichen Tradition, Luthers stellung zur Theorie von der doppelten Wahrhlit, Lund Gleerup 1955

- هول (كارل)

Gesammelte Aufsätze Zur
Kirchengeschichte I, Luther 2e et 3e ed tübingen
Mohr (Siebeck) 1923

يعتبر هذا الكتاب اساسياً للبحث اللوثري الحاضر .

- هونزنجر (أو . و)

Luther Studien I

Luthers Neu platonismus In der Psalmenvorlesung Von 1513 - 1516
Leipzig Deichert, 1906.

بحث مهم ، ولكنه مثير للجدل ، عن افلاطونية لوثر .

- كوهن (فيليكس)

لوثر : حياته ، ومؤلفاته ، المجلد الاول .
باريس فيشباشر ١٨٩٤ - المجلد الثاني والثالث
باريس مكتبة ساندوز وتويه ١٨٨٤

- لينك (ويلهلم)

Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie Von der philosophie

الطبعة الثانية ميونيخ ، كيزر ١٩٥٥
بحث شديد الاغراء ، ولكنه دوغماتيكي اكثر مما هو تاريخي ، يحاول فيه المؤلف اثبات ان الفكر اللوثري مطابق للمفهوم البارثي عن علاقة اللاهوت مع الفلسفة .

- لوهس (برنهارد)

Ration und Fides , Eine
Untersuchung Uber die Ration in der
Theologie Luthers, Göttingen Vandenhoeck &
Ruprecht 1958

- نيغرن (اندرس)

المفهوم المسيحي عن الحب وتحولاته ، باريس اوبيه طبعة مونتانيه الاولى -

١٩٤٤ الثانية : ١ و ٢، ١٩٥٢ .
- برنتر (ريجين)

Der bramherzige Richter,
Iustitia der passiva in Luthers Dictatat super
Psalterum 1513 - 1515

كوبنهاغن ، مونكسغاردا ١٩٦١
- سان - بلانكا (ل)

Luthers Verhaltnis Zu Petrus
Lombardus, Zeitochrift Fur systematische theologie 1953
ص ٣٠٠ - ٣١١ .
ابحاث عن مصدر اللاهوت اللوثري البدائي (١٥٠٩ - ١٥١٠)
Verbum Caro VIII, 1954 P. 810

- لاهوت لوثر وسرقة جديدة من بيار دايي . بلون ١٩٥٦ رقم ٢ ص : ٦١ .
- المفهوم الاوغستيني عن البر تبعاً لرأي لوثر : اطروحة اجازة في اللاهوت ، كلية باريس للاهوت البروتستانتي باريس ١٩٥٣ ، لم تنشر .
راجع هورست بينتكر ،
Neues Material über die
Bezie hungen Luthers zum mitterlalterlichen Augustinismus,
Zeitschrift für Kirchenges - chichte 1957
P. 144 - 148

المؤلف يرجع الى مؤلفات سان - بلانكا .

ـ هيكو اوبرمان RHPR ١٩٦٠ رقم ٢ . ص ١٥٠ يتحدث عن اكتشاف « ل . سان بلانكا » الذي هو في رأيي مهم جداً ـ وكذلك هنريش
- بورنكام :

Das Jahr hundert der Reformation, gestalten und Krafte (Golling-
en Vandenhock & Ruprecht (1961) P. 13

يشير الى هذه الابحاث ، يمكن ان لوثر قرأ في كتاب بيار دايي بعض المنتخبات الموسعة من غريغوار دي ريميني دون ان يذكر اسم غريغوار .

ـ وبالمقابل « ليف غراين » في :

Contra Gabrielem , Luthers Auseianderset - Zung
mit Gabriel Biel in der Disputation Contra
Scholasticeam theslogiam 1517 (Gyldendal, Danemark 1962) P. 18
- 20

يبدي تحفظات نقدية : سان بلانكا يفترض مسبقاً تعارضاً غير موجود بين غريغوار واوكام : ويستنتج غرين ان فكرة إقامة لوثر في ايرفورت التي ندين بها بشكل خاص الى اعمال « اوتوشيل » تبقى قائمة ، مما يعتبر في رأينا مبالغة في القول .

ـ سارتر (جان ـ بول)

فكرة اساسية عن فينومينولوجيا هوسرل : القصدية ، مواقف : المجلد الأول غاليمار ١٩٤٧ ص ٣١ ـ ٣٥ منقولة في : تصاعدية الايغو : باريس فرين ١٩٦٥ ـ ص : ١٠٩ ـ ١١٣ .

شيل (اوتو)

Dokumente zu Luthers

Entwicklung 2e ed, Tubingen Moht (Siebeck) 1929

Weisheit und Torheit

- شلينك (ادموند)

Kerygma und Dogma 1955 No 1 P 1- 22

- سوس (تيوبالد)

phanormenologische Theologie

Neue Zeits - Chrift für systematische Theologie 1963
P: 34- 53

- ملاحظات حول « مناقضة » اللاهوت السكولاستيكي » نشرة جمعية تاريخ البروتستانتية الفرنسية ١٩٦٧ ، ص ٣١٣ - ٣٣٤ .

- « المشاركة في جسد المسيح » ابحاث حول قضايا « السين » المقدس وكلام المؤسسة .
المكتبة اللاهوتية ، نيو شاتيل - دي لاشو ونيستله ١٩٦٨ .

- فينيو (بول)

الفلسفة في القرون الوسطى ، باريس ، ارمان كولين ١٩٥٨ .

- لوثر ، المعلق على الاحكام . (الكتاب الاول ، القسم الثامن) باريس ، فرين ١٩٣٥

- الاسمية في القرن الرابع عشر ، باريس ١٩٤٨ .

مؤلفات حديثة عن لوثر في اللغة الفرنسية .

- سترول هنري : لوثر : حياته وفكره

الطبعة الثانية ستراسبورغ منشورات اوبرلين ١٩٥٣

- غرينر (البير)

لوثر لمحة تاريخية جنيف لابوروفيدس ١٩٥٦ ، راجع بحثنا النقدي . ملاحظات حول قضايا تاريخ حياة مارتين لوثر ، بلون ١٩٥٧ رقم ١ ص ٦٢ - ٧٣

- كازاليس (جورج)

لوثر والكنيسة المعترفة - باريس ، منشورات دو ساوي ١٩٦٢ ، راجع كتابنا : احداث تاريخية حول روحية لوثر ، كنيسة ولاهوت، النشرة الفصلية لكلية اللاهوت البروتستانتية في باريس ١٩٦٢ ، رقم ٧٨ ص ٣٥ - ٤٢ .

- هورتيك (دنيز) : لوثر صديقي ، جنيف لابور وفيد ١٩٦٤

- لوفي (رينيه - جاك)

لوثر ، باريس ، المطبوعة الجامعية لفرنسا ١٩٦٤ ، راجع بحثنا النقدي . ملاحظات جديدة على قضايا تاريخ حياة مارتين لوثر . بلون ١٩٦٥ رقم ٢ ص ١٢٧ - ١٥٥ .

- جيورجيو (فيرجيل)

شباب الدكتور لوثر : باريس ، بلون ١٩٦٥

الفهرس